

سه ماہی

تاریخ

تقسیم کار:

سانہ
Sanit Publications

دوسری منزل، مفتی بلاک،

17/31 ٹیبل روڈ، لاہور

فون: 042-7355323

e-mail: sanjhpk@yahoo.com

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

مجلس مشاورت:

- | | | |
|-------------------|---|------------------|
| ڈاکٹر جعفر احمد | - | ڈاکٹر طارق رحمان |
| ڈاکٹر پرویز احمد | - | ساجدہ ونمل |
| ڈاکٹر روبینہ بیگم | - | اشفاق سلیم مرزا |
| احمد سلیم | - | ہما غفار |

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 042-6665997

ای میل: mubarakali21@yahoo.com

قیمت فی شمارہ غیر مجلد: 200/- روپے

قیمت فی شمارہ مجلد: 250/- روپے

سرورق: سعید ابراہیم

پرنٹر: شرکت پریس، لاہور

تاریخ اشاعت: ستمبر 2008ء

فہرست

- ابتدائیہ 5
- 1- تاریخ سے ہماری بے اعتنائی اور لائقیت: ڈاکٹر سید جعفر احمد 7
- اسباب اور نتائج
- 2- تاریخ کا خوف 25
- 3- کیا تاریخ ضروری ہے؟ ڈاکٹر مبارک علی 34
- 4- طبقاتی شعور اور تاریخ نویسی محمد ابو الفضل 43
- 5- تاریخ کیوں؟ عزیز اسماعیل 52
- ترجمہ: نوین جی حیدر
- 6- تاریخ اور تاریخ نویسی: ایک معروضی جائزہ ڈاکٹر انصار زاہد خاں 63
- 7- تاریخ کا قصہ قاضی جاوید 69
- 8- موجودہ دور میں تاریخ کی اہمیت ڈاکٹر ناظر محمود 78
- 9- کیا آج تاریخ کی ضرورت ہے؟ عدنان طارق 88
- 10- تاریخ اور اس کی اہمیت ہما غفار 97
- 11- تاریخ کی تدریس۔ ایک یادداشت ڈاکٹر رضا کاظمی 101
- 12- بچوں میں تاریخ فہمی پیدا کرنا ڈاکٹر شاہدہ محی الدین 109

- 114 13- تاریخ اجتماعی یادداشت ہے ڈاکٹر انیس عالم
- 117 14- تاریخ، سائنس، آثار قدیمہ اور ہمارا رویہ محمد عابد عباسی
- 123 15- آثار ریات اور تاریخ اشفاق سلیم مرزا
- 137 16- پاکستانی ریاست کے مسائل ڈاکٹر مطاہر احمد
- 143 17- پاکستان میں فن تعمیر اور تاریخ نویسی غافر شہزاد
- 154 18- مذہبی اقلیتیں اور تاریخ نویسی کے مسائل احمد سلیم

خصوصی مضامین

- 165 1- ہندو تشخص کی تلاش وجندرن رائے جھما
- 229 2- برطانوی تاریخی تناظر: ہندوستان کا ماحد صدیقی ترجمہ: انور شاہین
- ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ

نقطہ نظر

- 257 1- تاریخ فرضی قصوں کا نام نہیں ڈاکٹر مبارک کاشٹرویو
- اور ڈان کا ادارہ
- 261 2- انٹرویو ڈاکٹر سید جعفر احمد

ابتدائیہ

پاکستان کے قیام کے بعد تاریخ کے مضمون میں جو زوال آیا اور اس سے اسکا لرز اور عوام کی دلچسپی میں جو کمی واقع ہوئی۔ اس صورت حال کا جائزہ لینے کے لیے ہم نے اس بار اس موضوع کا انتخاب کیا کہ آخر تاریخ سے یہ عدم دلچسپی کیوں ہوئی اور اس کی کیا وجوہات ہیں؟ ہم نے اس سلسلہ میں ہر مکتبہ فکر اور مختلف فنون کے ماہرین سے درخواست کی کہ اس موضوع پر اپنے پیشہ ورانہ یا اپنے خاص نقطہ نظر سے لکھیں، ان میں سے کچھ نے اپنے خیالات لکھ کر دیئے اور کچھ خاموش رہے۔ بہر حال ہم نے کوشش کی ہے کہ ان مضامین کو پڑھنے کے بعد قاری یہ سمجھ سکے کہ تاریخ کا مضمون کیوں زوال پذیر ہو رہا ہے؟

میں خاص طور سے ڈاکٹر سید جعفر احمد اور ان کی ٹیم کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس خاص نمبر کی تیاری میں بھرپور مدد کی۔ میں انور شاہین کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے وجندہ نرائن جھاکے مشکل مضمون کا بہت خوبی سے ترجمہ کیا۔ ظاہر ہے کہ دوستوں کی مدد کے بغیر یہ رسالہ نکالنا مشکل ہے۔ اس لیے یہ سب اس کی کامیابی میں برابر کے شریک ہیں۔

ڈاکٹر مبارک علی

ستمبر 2008

لاہور

تاریخ سے ہماری بے اعتنائی اور لا تعلقی: اسباب اور نتائج

ڈاکٹر سید جعفر احمد

تاریخ کی طرف ہمارا اپنا رویہ کچھ بھی کیوں نہ ہو، ہمارے لیے کم از کم اس بات کا ادراک مشکل نہیں ہونا چاہیے کہ آج دنیا کے ترقی یافتہ، باشعور اور ہوش مند معاشروں میں تاریخ کو کس قدر غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ یہ معاشرے تاریخ کو یادِ ماضی کا عذاب تصور نہیں کرتے بلکہ ماضی کے حافظے کو مستقبل آفرینی کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم ہر روز اٹھتے بیٹھتے مغربی تہذیب کی مذمت میں مصروف رہتے ہیں اور اس تہذیب کے جلد روبہ زوال ہونے کی پیشین گوئیاں کرتے بھی نہیں تھکتے۔ ایسا کرتے وقت ہم یہ نہیں سوچتے کہ ہر تہذیب کی طرح مغربی تہذیب بھی خوبیوں اور خامیوں کا مجموعہ ہے۔ اس تہذیب کی اپنی کامرانیاں اور اپنے بہت سے تضادات ہیں مگر ہم کو بالعموم اس کے کمزور گوشے زیادہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور ہم مستقبل میں اس کی تباہی و بربادی کے بارے میں پُر یقین رہتے ہیں، اور شاید ایسا کرتے وقت ہم ایک گونا تسکین بھی محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم نے اپنی آنکھیں بالکل ہی موند نہیں لی ہیں تو ہم کو کم از کم بہت سامنے کے حقائق کو تو دیکھ لینے میں دشواری نہیں ہونی چاہیے۔ تاریخ سے مغربی معاشروں کی رغبت بھی ایسی ہی حقیقت ہے۔ چنانچہ کوئی بھی دیکھ سکتا ہے کہ ان معاشروں میں ایک عام آدمی اپنے تاریخی ورثے کی حفاظت میں کس قدر دلچسپی رکھتا (یہ مضمون اس سے قبل 'تاریخ' ہی کے شمارہ نمبر ۲۶ میں شائع ہو چکا ہے۔ موجودہ خصوصی شمارے کے موضوع سے اس مضمون کی مناسبت کے پیش نظر اس کو یہاں دوبارہ شامل اشاعت کیا جا رہا ہے۔)

ہے۔ پرانی عمارتوں کو ان کی اصل شکل میں برقرار رکھنے کے لیے ہر سال خطیر رقم درکار ہوتی ہیں جو عام طور سے لوگوں کے چندوں ہی سے بہم ہوتی ہیں۔ شہروں اور شاہراہوں کے اصل نام وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یا ہر آنے والی حکومت کے ساتھ بدل نہیں دیے جاتے بلکہ پرانے ناموں کے تسلسل ہی کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ ماضی میں گزرے ہوئے شاعروں، ادیبوں، مجسمہ سازوں، فنکاروں اور سیاستدانوں کے چھوڑے ہوئے ترکے کی حفاظت کی جاتی ہے۔ ان کی تحریروں کے اصل مسودوں، ان کے استعمال میں رہنے والی چیزوں اور ان سے منسوب دیگر اشیاء کے تحفظ کے لیے عجائب گھر بنائے جاتے ہیں تاکہ موجودہ اور آئندہ نسلیں ان لوگوں کے ساتھ تعلق خاطر پیدا کر سکیں جن کی کاوشوں اور خدمات کے نتیجے میں ان کی تہذیب اور ثقافت نے نشوونما پائی۔ تہذیب و ثقافت کی رنگارنگی ماضی کے جن تخلیق کاروں کی مرہون منت ہے، ان معاشروں میں ان تخلیق کاروں کو زندہ جاوید بنادیا گیا ہے چنانچہ لوگ بڑے ذوق و شوق کے ساتھ ماضی کے اپنے ان محسنوں کی رہائش گاہوں اور ان سے منسوب دوسری عمارتوں کو دیکھنے جاتے ہیں۔ برطانیہ میں شکسپیر کی جائے پیدائش پر لوگوں کا ہجوم رہتا ہے، برطانیہ ہی میں پورٹس متھ کے شہر میں چارلس ڈکنز کا وہ گھر جہاں اس نے آنکھ کھولی سیاحوں اور طالب علموں کی دلچسپی کا خصوصی مرکز ہے۔ سائز برگ (آسٹریا) میں چہارسوموزارٹ کی خوشبورچی بسی محسوس ہوتی ہے۔ جس جس مکان میں اس نے اپنی لابیالی کی زندگی کے دن گزاریے اور جہاں جہاں اپنی موسیقی کے تارچھیڑے وہ سب جگہیں اب قومی یادگاریں بن گئی ہیں اور شائقین بڑے اشتیاق کے ساتھ ان جگہوں کو دیکھنے کے لیے جاتے ہیں۔ جو مقام موزارٹ کا آسٹریا میں ہے وہی مقام اٹلی میں مائیکل انجیلو، جرمی میں پیتھون اور گوئٹے اور فرانس میں مولیئر کو حاصل ہے۔

تاریخ کی عوام میں مقبولیت ہی نے پیرس کو آرٹ گیلریوں کا شہر بنادیا ہے۔ جرمنی، ہالینڈ، روس، اسپین، یونان، غرض مغربی دنیا کا کون سا ملک ہے جہاں کی ثقافتی زندگی وہاں کی تاریخ کی جھلکیوں سے معمور نظر نہ آتی ہو۔ یہی نہیں بلکہ لوگوں کی انفرادی زندگیوں میں بھی ایسے مشاغل کو بڑا عمل دخل حاصل ہوتا ہے جن کا براہ راست تعلق ماضی کے تحفظ سے ہوتا ہے۔ لوگ اپنے آباؤ اجداد کی چیزیں سینت سینت کر رکھتے ہیں۔ اپنے شجرے بنوانے کا اکثر لوگوں کو چرکا

ہوتا ہے۔ اپنی پرانی اشیاء سنبھال کر رکھی جاتی ہیں۔ یہ سب روئے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اپنے ماضی سے رشتہ جوڑے رکھنا اور اس کو ہر وقت پیش نظر رکھنا ایک دلچسپ مشغلے اور ایک بھرپور سرگرمی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہ تو تھکے اوقات ہے اور نہ ہی ماضی پرستی۔ ماضی سے رشتہ جوڑ کے رکھنا ماضی کو دوہرانے کی خواہش کے مترادف بھی نہیں ہے۔ اگر اس رشتے کا مطلب ماضی کو دہرانا ہوتا تو مغربی معاشرے آج اپنے ماضی ہی میں رہ رہے ہوتے اور انہوں نے ترقی کی وہ منزلیں طے نہ کی ہوتیں جن کی چکاچوند نے آج ایک دنیا کی آنکھیں خیرہ کر رکھی ہیں۔

یہ تو مغربی معاشروں اور ان میں بسنے والے عام افراد کا ذکر تھا۔ حکومتوں کی سطح پر دیکھا جائے تو وہاں بھی فیصلے کرتے وقت اور پالیسیاں مرتب کرتے وقت ماضی سے غیر معمولی انبساط کیا جاتا ہے۔ ان ملکوں میں ایسے تھنک ٹینک موجود ہوتے ہیں جن سے وابستہ ماہرین ہر وقت تحقیقی مطالعوں میں مصروف رہتے ہیں اور بوقت ضرورت اپنی حکومتوں کو ایسے مشورے فراہم کرتے ہیں جن کی بنیادیں ان ماہرین کے تاریخ کے مطالعے پر استوار ہوتی ہیں۔ جہاں کہیں حکومتوں کے اقدامات غلط سمت میں اٹھنے شروع ہوتے ہیں یا ان کی پالیسیوں کے نتائج برے نکلنے لگتے ہیں تو حکومتوں پر سخت اعتراضات کیے جاتے ہیں کہ انہوں نے ایسا کرنے سے قبل مناسب ہوم ورک کیوں نہیں کیا اور ماضی کے تجربات سے سیکھنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔

مغربی دنیا کی حکومتوں کے کم و بیش سب ہی شعبے اپنی کارکردگی کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے اور خود کو فعال رکھنے کے لیے تحقیق کا سہارا لیتے ہیں۔ ان محکموں کے بجٹ کا بڑا حصہ سماجی و تاریخی تحقیق پر صرف ہوتا ہے مثلاً ایک ہی نوع کے حادثات اور تو اتر کے ساتھ ایک ہی طرح کے جرائم کے سامنے آنے پر فوراً ہی اس ضرورت کو محسوس کر لیا جاتا ہے کہ ان حادثات اور جرائم کے بارے میں موجود ریکارڈ کو کھگال کر دیکھا جائے کہ آیا ان کے پیچھے ایک ہی طرح کے عوامل تو کارفرما نہیں ہیں اور اگر ایسا ہے تو پھر ان عوامل کے متدارک کے راستے سوچے جائیں۔

مغربی معاشروں میں وہاں کی جامعات اور اعلیٰ تحقیقی ادارے تاریخ کے مضمون کی غیر معمولی آبیاری اور اس کو وسعت دینے کے لیے کلیدی کردار سرانجام دیتے ہیں۔ مغربی یونیورسٹیوں میں بھی اکثر و بیشتر یہ مباحثہ جاری رہتا ہے کہ کیمسٹری، فزکس، انجینئرنگ،

میڈیسن، بزنس ایڈمنسٹریشن اور ایسے ہی زیادہ منفعت بخش مضامین کو جواہریت دی جاتی ہے اور ان مضامین کے لیے جو بجٹ بنائے جاتے ہیں کیا وہی اہمیت اور مالی اعانت تاریخ جیسے مضامین کو بھی دی جانی چاہیے۔ گو مغربی دنیا کے تعلیمی اداروں میں بھی ترازو کا پلڑا سائنسی اور کاروباری علوم ہی کی طرف جھکا ہوا ہے لیکن سماجی علوم سے مکمل طور سے پہلو تہی نہیں کی جاتی بلکہ ان کو خاطر خواہ توجہ دی جاتی ہے۔ جہاں ادارے از خود ان علوم کو اپنی ترجیحات میں کوئی بلند تر مقام دینے سے قاصر پائے جاتے ہیں وہاں حکومتوں کو مائل کیا جاتا ہے کہ وہ ان اداروں کو امداد فراہم کریں تاکہ وہ کاروباری نقطہ نظر سے زیادہ کارآمد نہ ہونے والے مضامین کی تدریس کا بھی انتظام کر سکیں۔ تاریخ کو اس اعتبار سے بھی اختصاص حاصل ہے کہ اب مغربی یونیورسٹیوں میں محسوس کیا جا رہا ہے کہ میڈیسن، انجینئرنگ اور بزنس ایڈمنسٹریشن جیسے تکنیکی شعبوں میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کو تاریخ یا کسی اور سماجی علم کا ایک لازمی مضمون کے طور پر انتخاب کرنا چاہیے تاکہ ان کا ذہنی افق زیادہ وسیع ہو سکے۔

ہیروڈوٹس، جس کو تاریخ نویسی کا بانی کہا جاتا ہے، کے زمانے سے آج کے دور تک تاریخ کے مضمون نے غیر معمولی ترقی کی ہے۔ اس کی گہرائی میں اضافہ ہوا ہے۔ اس کے دائرہ کار میں وسعت آئی ہے اور اس کی افادیت روز افزوں ہے۔ کبھی تاریخ کو محض ماضی کے واقعات کا مجموعہ تصور کیا جاتا تھا مگر اب اس کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے۔ اس میں اب یہ صلاحیت بھی پیدا ہو چکی ہے کہ واقعات کے پیچھے کارفرما اسباب کو ایک ترتیب کے ساتھ بیان کر سکے اور انسانی معاشرے میں روبہ عمل آنے والی تبدیلیوں کے پیچھے کام کرنے والے قوانین کی نشاندہی کر سکے۔

ویسے تو تاریخ نویس اس مضمون کو جلا دینے میں ہر دور میں پیش پیش رہے ہیں لیکن جو عروج اس مضمون کو بیسویں صدی میں حاصل ہوا اس کی نظیر اس سے پہلے کے زمانے میں نہیں ملتی۔ بیسویں صدی میں مورخوں نے تاریخ نویسی کے کیونوں کو وسعت دیتے ہوئے یہ کوشش کی کہ انسانی تاریخ کا ایک مجموعی جائزہ پیش کریں۔ اس طرح کی تاریخوں میں آغاز آفرینش سے اپنے زمانے تک کے انسانی سفر کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کی گئی اور تہذیبوں کے عروج و زوال کے بارے میں فکر انگیز نتائج مرتب کیے گئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ تہذیبوں

کے مطالعے کا سلسلہ بیسویں صدی کی پیداوار بھی نہیں ہے اور اس کا آغاز کئی صدی قبل ابن خلدون ہی سے ہو گیا تھا مگر تہذیبی مطالعے کے اس فن کو فروغ بیسویں صدی میں حاصل ہوا۔ چنانچہ ابن خلدون کی سات جلدوں پر مشتمل 'کتاب العمر' اور ایڈورڈ گبن کی 'سلطنت روما کا زوال' کے اسلوب پر گزشتہ صدی میں کئی مورخین نے ماضی کی تہذیبوں کے بارے میں ایسے مطالعے پیش کیے جن میں ان تہذیبوں کے مختلف پہلوؤں، ان کی مادی اساس، ان کے نظام اقدار، ان کی خوبیوں اور خامیوں، ان کے تضادات اور دوسری تہذیبوں کے ساتھ ان کے روابط کا جائزہ لیا گیا تھا۔ ان مطالعوں کا ایک بنیادی مقصد اپنے عہد کے سوچ بچار کرنے والوں کے لیے ایک پیغام مرتب کرنا تھا اور وہ یہ کہ اگر وہ ماضی سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں تو کیا سیکھ سکتے ہیں۔ ماضی ان کے لیے کیا سبق اپنے دامن میں رکھتا ہے۔ اوسوالڈ، ایشپنگر کی 'زوال مغرب'، آرئلڈ۔ جے۔ ٹوائن۔ بی کی 'مطالعہ تاریخ' اور ول اور ایریل ڈیورانت کی 'تہذیب کی کہانی' اسی مقصد سے لکھی گئیں کہ ان اسباب کا تعین کیا جاسکے جو تاریخ کے رخ اور رفتار کو متعین کرتے ہیں اور معاشروں کے عروج و زوال کا فیصلہ کرتے ہیں۔

خود ہمارے زمانے میں پال کینیڈی نے ایک جلد پر مشتمل 'عظیم طاقتوں کا عروج و زوال' تحریر کی ہے۔ یہ کتاب سوویت یونین کے خاتمے سے ذرا پہلے منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں کینیڈی نے ۱۵۰۰ء سے ۲۰۰۰ء کے عرصے میں منظر عام پر آنے والی عظیم طاقتوں کے عروج و زوال سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقتصادی ترقی اور فوجی طاقت ہی کے بل بوتے پر یہ طاقتیں عظیم طاقتیں بنی تھیں۔ کینیڈی کا خیال ہے کہ عالمی نظام میں اقتصادی اور فوجی عوامل کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔

اوپر جن کتابوں کا ذکر ہوا ہے یہ محض چند ایک معروف کتابیں ہیں۔ مزید گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو ہمیں گزشتہ سو برسوں میں ہزار ہا تاریخ نویس اپنے اپنے زاویوں سے تاریخیں لکھتے ہوئے نظر آ سکتے ہیں اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ ان میں سکہ بند ماہرین بھی شامل ہیں اور محض برہنہ شوق تاریخ لکھنے والے بھی۔ ان میں پیشہ ور مورخین بھی ہیں اور نصیبی نوعیت کی کتابیں لکھنے والے بھی۔ مورخین کی ان صفوں میں ایسے لوگ بھی شامل ہیں جن کے خیال میں تاریخ سے استنباط چند خواص ہی کا حق ہے۔ انہی صفوں میں وہ بھی موجود

ہیں، جو عوام کو تاریخ کا محور اور اس کی اساس سمجھتے ہیں اور وہ لکھتے بھی عوام کے ہی لیے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ سب سرگرمی جو ہمیں اپنے اطراف نظر آتی ہے آخر کس غرض کے لیے ہے۔ اس سوال کا ایک ہی جواب ذہن میں آتا ہے اور وہ یہ کہ تاریخ نہ صرف یہ کہ آج بھی ایک اہم اور مفید مطلب مضمون ہے بلکہ جوں جوں انسانی معاشرے کی پیچیدگیوں میں اضافہ ہو رہا ہے اور ہمارا عالمی سیاسی و اقتصادی نظام جوں جوں نت نئے گورکھ دھندوں کا حامل بن رہا ہے ویسے ویسے تاریخ ہمارے لیے ایک نئی معنویت کی حامل بنتی جا رہی ہے کیونکہ تاریخ اس سمت میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہے کہ کن کن مراحل سے گزر کر ہم آج کی صورتحال تک پہنچے ہیں۔

جن معاشروں میں تاریخ کو پذیرائی حاصل ہے، وہ معاشرے اپنے مؤرخین کی باتوں پر دھیان دے کر گویا اس سوچ کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں کہ تاریخ بعض اہم مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ مثلاً تاریخ ہم کو انسان کی فطرت اور اس کی افتاد طبع کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ موجود سماجی و اقتصادی دروبست پر روشنی ڈالتی ہے، اسباب اور نتائج اور علت و معلول کے رشتے کو واضح کرتی ہے، اور مختلف معاشروں کے درمیان مکالمے کا وسیلہ بنتی ہے۔ اور بہت زیادہ عملیت پسند ہو کر دیکھا جائے تو تاریخ کے اندر بین الاقوامی تعلقات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ تاریخ خامشی کے تقدس مآب تعصبات کے سحر کو توڑنے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کر سکتی ہے۔ تاریخ نويس جمہوری ملکوں میں تھنک ٹینک کا حصہ بن کر اپنی حکومتوں کو ایسے مشورے دیتے ہیں جن کی مدد سے پالیسیوں کو زیادہ و قیع بنایا جاسکتا ہے۔ ان کے مشوروں کو توجہ بھی دی جاتی ہے اور پالیسی ساز اور قانون ساز ادارے ان سے استفادہ بھی کرتے ہیں۔

تاریخ کے عملی اور افادی پہلو اور تاریخ نویسوں کے نتائج فکر سے حکومتوں کے استفادے کی متذکرہ بالا گفتگو سے یہ تاثر نہیں لینا چاہیے کہ جیسے تاریخ نویس مختلف مسائل کے تیر بہ ہدف اور تیار حل پیش کرتے ہیں یا یہ کہ وہ ایسا کرنے کے اہل ہیں۔

ایسا نہیں ہے۔ تاریخ کی کتابیں انجینئرنگ کی درسی کتابوں (manuals) کی طرح نہیں ہوتیں یا جیسا کہ انیسویں صدی کے ایک انگریز مؤرخ ہیرالڈ ویلر (Herold)

(Wheeler) نے لکھا تھا کہ تاریخ کی کتاب کوئی طب کی کتاب نہیں ہوتی جس میں سب بیماریوں کا علاج تجویز کر دیا گیا ہو۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ نویسوں سے غلطیاں بھی سرزد ہو سکتی ہیں۔ انسان ہونے کے ناتے ان سے بھول چوک بھی ہو سکتی ہے، وہ غلط نتائج بھی اخذ کر سکتے ہیں، ان کی تاریخ نویسی پر موضوعیت کی چھاپ بھی ہو سکتی ہے اور پھر کسی بھی دور کی لکھی ہوئی تاریخ زیادہ سے زیادہ اس دور تک دریافت ہونے والے ماخذ اور ذرائع تحقیق ہی پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ نئے ماخذ کے منظر عام پر آنے اور آلات تحقیق میں ترقی کے ساتھ تاریخ کے مواد میں نوعی تبدیلی کا واقع ہونا ناگزیر ہے۔ اس سب کے باوجود جو چیز تاریخ کو اہم بناتی ہے وہ یہ ہے کہ مختلف مورخوں کے ماضی کے تجزیوں کو اگر مربوط کر کے دیکھا جائے اور ان میں موجود مشترک خیالات اور ان کے اختلافات کے زاویوں کا جائزہ لیا جائے تو ماضی کی ایک مجموعی تصویر اپنے روشن خدوخال کے ساتھ ہمارے سامنے آ سکتی ہے۔ اس طرح ماضی کے ایک بہتر فہم کی روشنی میں ہم اپنے دور کے درپیش مسائل کے حل کے راستے تلاش کر سکتے ہیں۔

مغرب نے گذشتہ چند صدیوں میں جو اقتصادی ترقی کی ہے اور جو سیاسی اثر و رسوخ حاصل کیا ہے وہ دیگر اسباب کے علاوہ علم کے میدان میں اس کی ترقی کا مرہون منت بھی ہے۔ علم کا یہ میدان صرف جدید علوم تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کی وسعت ماضی کے علوم، دنیا کے دوسرے خطوں اور معاشروں کے کوائف اور ان کے نظام اقدار کے مطالعے تک پھیلی ہوئی ہے۔ ماضی میں مغربی استعماریت نے دنیا کو زیرِ دام رکھنے میں جو کامیابی حاصل کی اس میں اس کے ذخیرہ علم کا بھی بڑا عمل دخل تھا۔ اپنی نوآبادیات پر مؤثر تسلط کی خاطر استعماری حکمرانوں نے جہاں اور ذرائع پر انحصار کیا وہیں اس نے سینکڑوں تاریخ نویسوں کی خدمات سے فائدہ اٹھایا اور ان سے اپنی مقبوضات کی چیدہ چیدہ تفصیلات مرتب کروائیں اور یہاں کے رہنے والوں کی معاشرت، ان کے نسلی پس منظر، ان کے قبائلی نظام اور ان کے عقائد و نظریات کے بارے میں مفصل کتابیں تیار کروائی گئیں۔ ہندوستان میں انگریز کے زمانے میں جو ڈسٹرکٹ گزیٹئر مرتب کیے گئے ان کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے مرتبین نے مقامی حالات و کوائف کی جزئیات کو کس قدر وقت و محنت سے مرتب کیا تھا۔

جس طرح ماضی میں استعمار نے اپنے مقاصد کے لیے تاریخ سے خوب خوب فائدہ

اٹھایا اسی طرح آج گلوبلائزیشن اپنی کامیابیوں کے لیے اس بیش بہا ذخیرہ علم پر انحصار کر رہا ہے جو اس کے تصرف میں ہے۔

اگر تاریخ نویسوں کے ایک حلقے نے ماضی میں استعماریت اور زمانہ حال میں گلوبلائزیشن کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے تو تاریخ نویسوں کا ایک دوسرا گروہ خود ان دونوں نظاموں کے استحصالی پہلوؤں کا پردہ چاک کرنے میں مصروف ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استحصالی کردار پر تاریخ نویسوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں کتابوں پر مشتمل ہے اور اب گلوبلائزیشن کے حوالے سے بھی ایسے مطالعے منظر عام پر آنے شروع ہو گئے ہیں جن میں اس نظام کی استحصالی جہت کو اس کے تاریخی تناظر میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش جارہی ہے۔

یہاں اگر ہم یہ دیکھیں تو بے جا نہ ہوگا کہ مسلم معاشروں میں تاریخ کو کیا حیثیت حاصل رہی ہے اور ان معاشروں کا تاریخ کی طرف کیا رویہ رہا ہے۔ یہ بات بجائے خود ایک تاریخی حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ مسلم معاشروں میں تاریخ نویسی کی ایک پختہ روایت کم از کم چودھویں صدی کے آخر تک ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہی۔ اس عرصے میں مختلف مؤرخ پیدا ہوئے جنہوں نے سرزمین عرب اور ایران میں تاریخ نویسی کے مختلف تجربات کیے۔ ان میں بہت سی تاریخیں آج بھی مستند تصور کی جاتی ہیں اور ان کا معیار تحقیق آج بھی جبکہ تحقیق کے وسائل اور ذرائع کہیں آگے جا چکے ہیں، لائق تحسین نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مسلم تاریخ کے بیشتر حصے میں معاشرہ آمرانہ سیاسی اقتدار کے شکنجے میں کسا ہوا تھا۔ نیز فیوڈل سماجی رشتے معاشرے کو آگے لے جانے کی راہ میں حائل تھے اور ان دونوں نظاموں کی موجودگی میں علمی اور تخلیقی سرگرمیوں کے لیے حالات سازگار نہیں تھے۔ یہی نہیں بلکہ مسلم معاشرے میں بعض ایسے عقائد بھی لوگوں کی زندگیوں میں شامل ہو چکے تھے جو علم و تحقیق کی راہ میں حائل تھے مثلاً اس پورے دور میں تقدیر کا عقیدہ عام تھا جس کی رو سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ انسان کا مستقبل پہلے سے طے شدہ ہوتا ہے یا جو کچھ ہونا ہے وہ ہو کر رہے گا اور یہ کہ انسان اپنے حال اور مستقبل پر قادر نہیں ہے۔ اس عقیدے کا براہ راست نتیجہ یہ تھا کہ لوگ تدبیر اور جدوجہد کے ذریعے اپنا راستہ نکالنے کے بجائے راضی بہ رضا رہتے

تھے اور ان میں کوئی ٹوا اپنے حالات کو بدلنے کی پیدا نہیں ہوتی تھی۔

ناحق ہم مجبوروں پر اک تہمت ہے مختاری کی

جو چاہے سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

اس تہمت مختاری کے شکوے کے حلو میں لوگ آنکھیں بند کر کے اقتدار و اختیار کے سامنے جبین سائی پر مجبور رہتے تھے، اور جرأت انکار معاشرے سے مفقود ہو چکی تھی۔ مگر یہ بات قابل غور ہے کہ باوجود معاشرے کی اس عمومی صورت حال کے، عہد وسطیٰ میں مسلمانوں نے بہت سے بلند قامت مؤرخین پیدا کیے۔ یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ ہر چند کہ مسلمان سیاسی مفکرین اور قانون دانوں کی ایک بڑی تعداد نے وقت کے اقتدار کی حمایت کی اور اس کو اپنی تحریروں اور فیصلوں کے ذریعے جو زفر اہم کیا، تاریخ نویسوں کی اکثریت نے حالات سے سمجھوتہ کرنے کے بجائے حتی المقدور حقائق کو ان کی صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی اور جہاں کہیں انہیں اس سلسلے میں رکاوٹوں اور موانعات کا سامنا کرنا پڑا وہاں انہوں نے اپنے لیے راستہ بھی خود نکالا۔ البیہقوبی، البلازری، الطبری، المسعودی اور دوسروں نے اسلام کی ابتدائی صدیوں کے واقعات کو واقع (Annals) اور علم الراجال کی صورت میں مرتب کیا۔ ویسے تو ان سب ہی تاریخ نویسوں کی خدمات اپنے زمانے کے تناظر میں بہت قابل قدر ہیں مگر مسلم تاریخ نویسی میں جو مقام ابن خلدون کو حاصل ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں۔

ابن خلدون ایک وسیع المشرب اور بڑی حد تک ایک سیماب صفت انسان تھا۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس مطالعے کو مزید وسعت اس کے مشاہدات سے حاصل ہوئی۔ اس کو جہاں نوردی کا شوق تھا۔ یہی شوق اس کے لیے زمانہ شناسی کا وسیلہ بن گیا۔ چنانچہ اس نے ملکوں ملکوں گھوم کر مختلف معاشروں کے رہن سہن، ان کی طرز تعمیر، ان کی شہری اور دیہی زندگی کے فرق، ان کی اقتصادی سرگرمیوں، نیز ان کے اخلاق و اطوار کا جائزہ لیا۔ عمیق کتابی مطالعے اور ایک بھرپور عملی تگ و دو کے نتیجے میں تاریخ اور تہذیب کی بابت جو فکر انگیز نتائج وہ مرتب کر سکا وہ اس لائق تھے کہ دنیا ان پر صدیوں بعد تک توجہ دیتی اور یہی ہوا۔ یہ توجہ ان کو آج بھی حاصل ہے۔

ابن خلدون کا ایک بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے تاریخ کے مطالعے کی بنیاد مادی

عوامل اور سماجی حقائق کے اوپر رکھی۔ معاشرے اور اس میں رہنے والے گروہوں کو جواہریت اس نے دی اور جس مربوط انداز میں ان عوامل کو اپنی کتاب میں برتا اس نے اس کو تاریخ نویس ہی نہیں بلکہ ایک ماہر عمرانیات کے منصب پر بھی لا بٹھایا۔

مسلم تاریخ نویسی کا ایک اور اہم دور استعمار کی بالادستی کا دور ہے جب اپنی شناخت کی تلاش میں مسلم معاشروں میں قومی طرز کی تاریخ نویسی کو فروغ ہوا۔ مثلاً ہندوستان میں مسلم قومی تاریخ نویسی کا ہدف ہندوؤں کے مقابل اپنے لیے ایک علیحدہ تشخص کی تلاش تھا۔ یہ تاریخ نویسی بھی قومی تاریخ نویسی کے دوسرے رجحانات کی طرح ایک خاص ماحول اور ایک مخصوص سیاسی تناظر کی پیداوار تھی۔ پاکستان بننے کے بعد ہم کو یہ موقعہ میسر آیا تھا کہ ہم اپنے ذہنوں کو نوآبادیاتی دور کے طرز فکر سے آزاد کرواتے اور اپنی ثقافت کو عہد غلامی کی قدروں سے نجات دلانے کا کام کرتے۔ ایک آزاد فضا میں تاریخ نویسی کا کام زیادہ معروضی انداز میں کیا جاسکتا تھا۔ مگر بد قسمتی سے آزادی کے بعد ہمارے یہاں وہ آزاد فضا اور تحقیق و جستجو کے لیے درکار ماحول وجود میں نہیں آسکا۔ ملک میں تسلسل کے ساتھ ایک کے بعد دوسری آمرانہ حکومت آتی رہی اور یوں تحقیق و تلاش اور تجزیہ و تحریر کی راہیں مسدود ہوتی چلی گئیں۔ یہی نہیں بلکہ ہمارے یہاں تاریخ کو ریاست کے نظریاتی مقاصد کی تکمیل کے لیے وقف کر دیا گیا۔ اس کے نتیجے میں تاریخ کے نام پر جو سرکاری بیانیے مرتب ہوئے انہوں نے اس مضمون کے حقیقی مزاج و تشخص کو مسخ کر کے رکھ دیا۔ یہی نہیں بلکہ سرکاری بیانیوں کی موجودگی میں متبادل تاریخ نویسی یا متبادل بیانیوں کی حوصلہ شکنی کی گئی اور یہی ہمارے یہاں تاریخ نویسی کے زوال کا سب سے بڑا سبب ہے۔

پاکستان میں معاشرے کی سطح پر اگر یہ دیکھا جائے کہ لوگوں کے معمولات میں، ان کے سوچنے اور فکر کے انداز میں تاریخ کو کیا جگہ حاصل ہے تو یہ فیصلہ کرنے میں دشواری نہیں ہوتی کہ ماضی کی بعض مذہبی اور قومی شخصیات سے منسوب دن منانے اور چند ایک تاریخی واقعات کی یاد میں کچھ تہوار اور تقریبات منعقد کرنے کے علاوہ بحیثیت مجموعی ہمارے معاشرے کے رویے تاریخ شناسی اور تاریخ دوستی کی عکاسی نہیں کرتے۔ ہماری سوچ کا انداز تاریخی نہیں اور نہ ہی ہم تاریخ کی بابت معروضی زاویہ نظر رکھتے ہیں۔ ہمارے بیشتر مذہبی اور معاشرتی رویے تقلید پسندی

کے آئینہ دار ہیں اور مذہبی اور مسلکی روایات ہمیں ذرا سی بھی گنجائش نہیں دیتیں کہ ہم اپنے ذہنوں کو استعمال کرتے ہوئے نئے راستے نکال سکیں۔ اور پھر مذہبی اور مسلکی بندھن بھی ہمارے خود اختیار کردہ نہیں ہوتے بلکہ ہم ان کو ورثے میں حاصل کرتے ہیں۔ ایک شخص جس گھرانے میں پیدا ہوتا ہے وہ اس گھرانے کے مسلک اور فقہ سے نکل کر اپنے ہی مذہب کے کسی اور مسلک اور فقہ کو بھی بالعموم اختیار نہیں کرتا، چہ جائیکہ وہ آزادانہ طور پر اپنے مذہب کی تاویل اور تشریح کی جرأت کر سکے۔ ان معنوں میں دیکھا جائے تو ہمارے معاشرے کی اکثریت کی حیثیت ایسے 'اسیرانِ پیدائش' کی ہے جن کی زندگیوں کے اسلوب اور سوچ و فکر کے انداز کا فیصلہ ان کی پیدائش پر ہو جاتا ہے اور وہ اس فیصلے پر بڑے اطمینانِ قلب کے ساتھ زندگی کے ماہ و سال گزار دیتے ہیں۔

ایک تقلید پسند معاشرے میں نہ تو نئے خیالات پیدا ہوتے ہیں اور نہ ہی افکارِ تازہ کی قبولیت کا امکان پایا جاتا ہے۔ ایسے میں اپنے ماضی کو ناقدانہ نظر سے دیکھنا اور اس کے بارے میں غیر جانبدار ہو کر کوئی رائے قائم کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ قدامت پسندی اور تقلید کے رویے معاشرے کے بالا دست طبقات اور ریاست کے حکمران گروہوں کے حق میں بھی جاتے ہوں اور ان کے لیے مفید مطلب ہوں۔

ایسا نہیں ہے کہ ہمارے ہاں عقلیت اور روشن خیالی کی کوئی روایت موجود نہیں رہی۔ یہ روایت ہمارے ہاں یقیناً موجود رہی ہے اور اس نے بڑے بڑے اہل فکر پیدا کیے ہیں۔ مگر شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان سب کی کاوشوں کے زیادہ دور رس اثرات ہمارے معاشرے پر مرتب نہیں ہو سکے یا تو یہ کہ یہ روشن خیال افکار ایک محدود حلقے تک ہی پہنچ پائے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ معاشرے میں رجعت پسندی کی قوتیں خرد افروزی کی قوتوں کے مقابلے میں اتنی مضبوط تھیں کہ انہوں نے بالآخر معاشرے کو زیرِ دام لانے میں کامیابی حاصل کر لی۔ اس مقام تک معاشرے کو پہنچانے میں اور بھی عوامل کا عمل دخل ہے جن میں گزشتہ بیس پچیس برسوں میں پاکستان میں فروغ پانے والا غیر سیاسی اور غیر جمہوری کلچر، کم و بیش اسی دور میں ملک میں جڑیں پکڑنے والی صارفانہ معیشت اور اقدار سے تہی ہمارا وہ نو دولتہ اور متوسط طبقہ شامل ہیں جو مال و منال کے سحر میں ایسا مبتلا ہے کہ اُس کو مادی فوائد کے حصول کے علاوہ اور کوئی چیز قابلِ اعتنا محسوس نہیں ہوتی۔ وہ تہذیبی قدریں جو تاریخ و تحقیق کی حوصلہ افزائی کرتی ہیں اور خود بھی تاریخ و تحقیق سے قوت حاصل کرتی

ہیں، ہمارے معاشرے میں مفقود ہوتی جا رہی ہیں۔ چنانچہ ہمارے شہروں میں اب تہذیبی ادارے خال خال ہی نظر آتے تھے۔ تھیٹر کا ادارہ تقریباً قصہ پارینہ ہو چکا ہے، سینما گھروں کو توڑ توڑ کر شاپنگ پلازہ بنائے جا رہے ہیں، عجائب گھر ویران نظر آتے ہیں، آثارِ قدیمہ سے کسی کو سروکار نہیں اور اگر یونیسکو جیسے اداروں کی توجہ اور دلچسپی موجود نہ ہو تو موئن جو دڑو اور ہمارے دوسرے قدیم آثار ایک بار پھر خاک کا لبادہ اوڑھ کے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جائیں۔

پاکستان کی گزشتہ بیس پچیس برسوں کی سماجی زندگی پر نظر ڈالیں تو صاف نظر آ سکتا ہے کہ ان برسوں میں ہمارے ہاں تہذیبی اداروں اور روشن خیال سماجی سرگرمیوں کے فروغ کے بجائے کورانہ تقلید اور غیر سائنسی اور غیر عقلی سرگرمیوں کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ چنانچہ جگہ جگہ تعویز گنڈوں کا کاروبار ہوتا ہے، سفلی اور کالے علم اور جادو ٹونے کے توڑ کی دکانیں کھلی ہیں۔ ملک کے بڑے شہروں میں مراقبہ ہال کھل رہے ہیں جہاں کیا غریب اور کیا امیر سب ہی بڑی تعداد میں جاتے ہیں اور اپنے تئیں روحانی آسودگی حاصل کرتے ہیں۔ ہمارے اخبارات، خاص طور سے اردو صحافت نے لوگوں کی ضعیف الاعتقادی کو بڑھانے میں خوب خوب حصہ لیا ہے۔ ان اخبارات میں نام نہاد مذہبی کالموں، خوابوں کی تعبیر بتانے والے اور مستقبل کے زائچے بنانے والے کالموں کی بھرمار ہوتی ہے جو کسر اخبارات سے چھٹ گئی تھی، اس کو اب ٹیلی ویژن کے نت نئے چینل پورا کر رہے ہیں۔ لہذا مذہب کے مقدس نام پر طرح طرح کی شعبہ بازیوں جاری ہیں اور سماجی اور نفسیاتی مسائل کے حل کے نام پر ضعیف الاعتقادی کو معاشرے کے ان حلقوں تک پہنچایا جا رہا ہے جہاں وہ اب تک نہیں پہنچ سکی تھی۔ سوچا جاسکتا ہے کہ اس ذہنی اور نفسیاتی فضا میں عقل و خرد اور تحقیق کے لیے کیا گنجائش پائی جاتی ہے۔ تاریخ جیسا مضمون جو اگر معروضی انداز میں برتا جائے تو ذہنوں کو کھولنے کا ذریعہ بن سکتا ہے، اس فضا میں کس طرح پنپ سکتا ہے۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ معاشرے کی اس فضا کو ختم کرنے اور اس میں روشن خیالی کا چلن عام کرنے کے لیے تاریخ اور دیگر سماجی علوم پر انحصار کیے بغیر بہتری کی کوئی اُمید بھی نہیں کی جاسکتی۔

معاشرے کی اس صورتِ حال سے ہٹ کر اگر قومی اور حکومتی سطح پر تاریخ کی عملداری کا جائزہ لیا جائے تو یہاں بھی تاریخ سے لائقیتی کا رجحان پختہ نظر آتا ہے۔ ہماری حکومتوں کی پالیسیاں، شخصی اور گروہی مفادات کے گرد گھومتی ہیں۔ ان پالیسیوں کو بناتے وقت کیونکہ قوم کے

وسیع تر مفادات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا اس لیے ماضی کی طرف پلٹ کر دیکھنے اور اپنی گزشتہ ناکامیوں سے کچھ سیکھنے کی کوشش بھی نہیں کی جاتی۔ چنانچہ بڑے بڑے قومی ایسے آن واحد میں بھلا دیئے جاتے ہیں اور ماضی کی ناکام پالیسیاں تھوڑی بہت لیپا پوتی کے بعد از سر نو اختیار کر لی جاتی ہیں۔ ہماری افسر شاہی خود کو عقل کل سمجھتی ہے اور وہ اپنے بنائے ہوئے ضابطوں اور پالیسیوں کے بارے میں رائے عامہ کو سننے یا پڑھے لکھے لوگوں سے مشورہ حاصل کرنے کی روادار نہیں ہے۔

جب معاشرے اور حکومت دونوں ہی میں تاریخ کے لیے کوئی خاص جگہ یا گنجائش نہ ہو تو تعلیم و تدریس کے اداروں میں اس کی صورت حال کیونکر بہتر ہو سکتی ہے۔ سو ہمارے تعلیمی اداروں میں تاریخ کا مضمون، تعلیم کے مرکزی دھارے سے الگ تھلگ ایک غیر اہم اور غیر دلچسپ مضمون کی حیثیت اختیار کر چکا ہے جس میں نہ تو قابل ذکر تحقیق ہوتی ہے اور نہ ہی طالب علم اس کو اپنی پہلی ترجیح کے طور پر اختیار کرتے ہیں۔

تاریخ نویسی اور تحقیق کے لیے مطلوب ماحول کی عدم موجودگی کے علاوہ ہمارے یہاں ماضی میں بعض ایسے اہم اور دور رس نتائج کے حامل فیصلے بھی کیے گئے جنہوں نے مآل کار تاریخ کے مضمون کو نقصان پہنچایا۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے میں امریکی ایڈوائزری گروپ کے مشورے پر اسکولوں کی سطح پر تاریخ کے مضمون، کو معاشرتی علوم کے نام سے متعارف کیے گئے ایک نئے مضمون میں ضم کر دیا گیا۔ بعد ازاں ۱۹۸۰ء کے عشرے میں ایک اور مضمون مطالعہ پاکستان کے نام سے متعارف ہوا۔ اس مضمون کو بھی تاریخ کا نعم البدل سمجھا گیا۔ اب معاشرتی علوم ایک طالب علم کو ابتدائی مدارج سے آٹھویں جماعت تک اور مطالعہ پاکستان نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک لازمی مضمون کے طور پر پڑھائے جانے لگے۔ معاشرتی علوم کی طرح مطالعہ پاکستان کا نصاب بھی اس طرح مرتب کیا گیا کہ تاریخ کو اسی مضمون میں سمو دیا گیا۔ ان اقدامات کے نتیجے میں ایک مضمون کی حیثیت سے تاریخ کا اپنا جداگانہ تشخص ختم ہو گیا۔ اب ایک طالب علم تاریخ کو ایک مضمون کی حیثیت سے صرف اسی صورت میں پڑھ سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ مدارج میں پہنچ کر اس مضمون کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر منتخب کرے۔ ادھر صورت حال یہ ہے کہ اختیاری مضمون کی حیثیت سے تاریخ کا مضمون اب بہت کم طالب علموں کی توجہ حاصل کر پاتا ہے۔ ہمارے

یہاں تعلیم جس تیزی کے ساتھ کاروباری رنگ میں رنگ دی گئی ہے اُس کے نتیجے میں ایک طالب علم ان مضامین کی طرف مائل ہوتا ہے جن کا براہ راست تعلق نوکریوں اور ملازمت کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ طلبہ کی اکثریت طب، انجینئرنگ، بزنس ایڈمنسٹریشن اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کے مضامین کو منتخب کرنے پر مائل نظر آتی ہے۔ سماجی علوم عام طور سے طلبہ کی ترجیحات میں شامل نہیں رہے ہیں اور پھر سماجی علوم کے اندر بھی ایک طرح کا امتیازی رویہ دیکھا جاسکتا ہے۔ یہاں طلبہ کی ترجیح معاشیات، بین الاقوامی تعلقات اور ابلاغ عامہ جیسے شعبے ہوتے ہیں۔ جامعات میں داخلے کیونکہ میرٹ کی بنیاد پر ہوتے ہیں لہذا زیادہ اچھے نمبروں سے پاس ہونے والے طلبہ و طالبات مذکورہ بالا مضامین ہی کا انتخاب کرتے نظر آتے ہیں۔ کم از کم کراچی یونیورسٹی کی حد تک یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ گزشتہ چند برسوں سے یونیورسٹی میں داخلہ پانے والے طلبہ و طالبات میں سب سے کم نمبروں کے حامل طلبہ و طالبات جن شعبوں میں جگہ پاسکے وہ تاریخ عمومی، اسلامی تاریخ، اردو اور مطالعہ پاکستان کے شعبے ہیں۔ ان شعبوں میں سب سے کم نمبر حاصل کرنے والے طلبا و طالبات کے داخلے کا ایک مثبت پہلو یہ ضرور ہے کہ اس طرح ان طلبا کو بھی مزید تعلیم حاصل کرنے اور اپنی اب تک کی کمزوریوں کی تلافی کا موقع مل جاتا ہے لیکن ایک اور نتیجہ جو اس صورت حال سے اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خود ان شعبوں کو اچھے محقق اور اچھے تاریخ نویس پیدا کرنے کے لیے جس خام مال پر انحصار کرنا پڑتا ہے وہ بہت حوصلہ افزا نہیں ہوتا اور اس کو کسی لائق بنانا بہت آزمائش اور جدوجہد کا متقاضی ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ دنیا میں یونیورسٹی کی سطح کی تعلیم بنیادی طور پر تحقیق کی تربیت کی تعلیم ہوتی ہے لیکن اگر اس تعلیم کے حصول کے لیے آنے والے گزشتہ مدارج میں تعلیمی اعتبار سے کمزور رہے ہوں تو ظاہر ہے کہ اُن کے لیے تحقیق کی طرف مائل تعلیم کے ساتھ انصاف کرنا بھی مشکل ہوگا۔

اس صورت حال پر مستزاد ہماری اعلیٰ تعلیمی درس گاہوں میں تحقیق کے کلچر کا فقدان ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں میں تحقیق کی صورت حال کیا ہے یا ان کا تحقیقی اداروں کی حیثیت سے کیا مقام ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ دنیا کی ایک ہزار بہترین یونیورسٹیوں کی فہرست میں پاکستان کی کوئی بھی یونیورسٹی شامل نہیں ہے۔ یہ وہ بات ہے جس کا انکشاف کسی اور نے نہیں بلکہ خود ڈاکٹر عطا الرحمن صاحب نے کیا ہے جو ہائیر ایجوکیشن کمیشن کے چیئرمین ہیں اور

ان کو وفاقی وزیر کا درجہ حاصل رہا ہے۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کے وسائل محدود ہیں، باہر کے تحقیقی اداروں کے ساتھ ان کے روابط نہ ہونے کے برابر ہیں۔ دنیا میں مختلف علوم میں کیانت نئے اضافے ہو رہے ہیں، ہماری جامعات کے اساتذہ کو بالعموم اس کا علم نہیں۔ اساتذہ کی اکثریت باہر کی دنیا اور خاص طور سے وہاں کی تعلیم و تدریس کی فضا سے واقفیت (eupose) نہیں رکھتی۔

ان سب عوامل کے نتیجے میں مختلف مضامین کے ساتھ جو کچھ ہوا ہے اُس کا احاطہ تو یہاں مشکل ہے البتہ تاریخ کے مضمون پر جو گزری ہے اُس پر کچھ بات کی جاسکتی ہے۔ ہماری جامعات میں تاریخ کے شعبوں کی کیا صورت حال ہے اس کا کچھ اندازہ اسلام آباد میں قائم کونسل آف سوشل سائنسز (COSS) کے فراہم کردہ اعداد و شمار سے کیا جاسکتا ہے جن کی رُو سے ۲۰۰۱ء میں ملک میں پبلک سیکٹر میں صرف ۱۲/۱ ایسی یونیورسٹیاں تھیں جہاں تاریخ کا شعبہ موجود تھا۔ اُن ۱۲ یونیورسٹیوں میں مجموعی طور پر تاریخ کے صرف ۵۷/۱ اساتذہ موجود تھے۔ گویا ہر شعبے میں اوسطاً چھ اساتذہ تھے۔ ان ۵۷/۱ اساتذہ میں صرف ۲۲/۱ پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حامل تھے جبکہ نو کے پاس ایم۔ فل کی ڈگری اور ۴۴ کے پاس ایم۔ اے کی ڈگری تھی۔ ان ۵۷/۱ اساتذہ میں سے صرف ۱۳/۱ اساتذہ کی ڈگریاں باہر کی کسی یونیورسٹی سے حاصل کردہ تھیں۔ باہر کی یونیورسٹیوں سے حاصل کردہ پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری رکھنے والے اساتذہ کی تعداد صرف چار تھی۔

جامعات میں تاریخ کے شعبوں سے متعلق اساتذہ کی صورت حال سے آگے بڑھ کر اگر ان شعبوں کی کارکردگی کا جائزہ لیا جائے تو اس کو بھی کسی صورت تسلی بخش قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ کونسل آف سوشل سائنسز ہی کے فراہم کردہ اعداد و شمار ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ ۱۹۴۷ء سے ۲۰۰۱ء تک ملک کی چھ پبلک سیکٹر یونیورسٹیوں (جامعہ کراچی، جامعہ سندھ، جامعہ پنجاب، جامعہ پشاور، اسلام آباد کی قائد اعظم یونیورسٹی اور ملتان میں قائم بہاؤ الدین ذکریا یونیورسٹی نے مجموعی طور پر ۴۳ پی۔ ایچ۔ ڈی اور ۸۳ ایم۔ فل پیدا کیے۔ ان اعداد و شمار کو ۵۴ برسوں پر پھیلا کر دیکھیں تو یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہمارے یہاں فی سال ایک سے بھی کم پی۔ ایچ۔ ڈی اور فی سال دو سے بھی کچھ کم کی شرح سے ایم۔ فل نکل سکے۔ یہ اعداد و شمار ہماری جامعات میں تاریخ کی تحقیق کی

پسماندہ صورتِ حال کا بین ثبوت ہیں۔

اس صورتِ حال کو یہ حقیقت مزید تاسف انگیز بناتی ہے کہ ملک میں گنتی ہی کے چند ادارے ہیں جو تاریخ پر تحقیق کا کام کر رہے ہیں۔ اسلام آباد میں قائم نیشنل انسٹیٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ (NIHCR)، ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان (جامعہ پنجاب) اور قائد اعظم اکیڈمی (کراچی) پبلک سیکٹر میں قائم چند ایسے ادارے ہیں جنہوں نے ماضی میں تسلسل کے ساتھ نہ سہی مگر قابلِ قدر کام کیا ہے۔

سرکاری تحقیقی اداروں کے ساتھ ایک عمومی مسئلہ یہ ہے کہ یہاں دوسرے سرکاری اداروں کی طرح سرخ فیتے کا عمل دخل ان اداروں کی کارکردگی کو متاثر کرتا ہے۔ پھر براہِ راست طور سے سرکاری ٹمرانی میں چلنے کے نتیجے میں ان اداروں میں کام کرنے والوں کو حکومتی پالیسیوں کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے اور ان اداروں میں کام کرنے والے محقق آزادی کے ساتھ وہ سب کچھ نہیں لکھ پاتے جو وہ لکھنا چاہتے ہیں یا لکھ سکتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بالعموم یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ کسی ایک وقت میں اچھے اور تجربہ کار افراد کی موجودگی کے باوجود نیا خون ان اداروں میں باقاعدگی کے ساتھ شامل نہیں ہوسکا اور یوں سینئر افراد کے ریٹائرمنٹ کے بعد ان اداروں میں خلا پیدا ہوتا چلا گیا۔

مزید براں سرکاری شعبے میں چلنے والے تاریخی تحقیق کے ادارے اب تک جو کچھ شائع کر چکے ہیں اس کا ایک اجمالی جائزہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ ان اداروں میں زیادہ تر دستاویزات کو مرتب کرنے اور ان کو ایڈٹ کر کے شائع کرنے کا کام کیا گیا ہے۔ ترتیب و تدوین کا یہ کام اپنی جگہ بہت اہم ہے کیونکہ اس سے منتشر اور نایاب دستاویزات ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور بعد میں آنے والے محققین ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ترتیب و تدوین کے کام ہی تک خود کو محدود کر لینے یا اپنی توجہ کا مرکز اسی کام کو بنا لینے کے نتیجے میں یہ ادارے نئی تحقیق (original research) کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دے سکے۔ پھر ترتیب و تدوین کے کام کو بھی دیکھیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۵۷ برسوں میں ہم زیادہ سے زیادہ صرف قائد اعظم اور اکاؤڈا دیگر لیڈروں کے بیانات اور ان کی تقاریر ہی کو مرتب کر سکے ہیں۔ اس کے برعکس ہندوستان میں تحریک آزادی سے وابستہ بیسیوں رہنماؤں کے کاغذات و دستاویزات اور ان کی تحریروں اور تقریروں کو کئی کئی

تاریخ کا خوف

روبینہ سہگل

آج سے کوئی سات آٹھ سال قبل ہندوستان کے ایک اخبار نے حمود الرحمن کمیشن رپورٹ کے چند حصے شائع کر دیئے۔ یہ وہ رپورٹ ہے جو سانحہ مشرقی پاکستان کے بعد جسٹس حمود الرحمن کے زیر نگرانی ایک تحقیقی کمیشن نے تیار کی تھی تاکہ 1971ء میں ہونے والے واقعات کی وجوہات جانی جائیں اور ان کا تجزیہ کر کے اُن افراد اور عوامل کی نشاندہی کی جائے جو 1971ء کے گھٹناؤ نے واقعہ کے ذمہ دار تھے۔ پاکستان کے فوجی اور نہ ہی منتخب حکمرانوں نے اس رپورٹ کے نتائج لوگوں تک پہنچائے۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ رپورٹ اور اس میں قلمبند تلخ حقائق تاریخ کی تاریکی میں کھو گئے اور ہماری قومی یادداشت کا حصہ نہ بن سکے۔ پوری قوم ایک اجتماعی فراموشی کا شکار ہو گئی۔

جب ہندوستان کے اخبار نے چند تکلیف دہ حقائق اُجاگر کئے تو ہماری قوم چونک گئی۔ چند لوگوں کو ماضی کی درد بھری یادوں نے گھیر لیا اور وہ اس رپورٹ کو عام کرنے کا مطالبہ کرنے لگے۔ اُس وقت جنرل پرویز مشرف وردی کی عطا کی ہوئی طاقت میں پوری طرح لپٹے ہوئے تھے۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ اب ماضی کی ان تلخ حقیقتوں سے مکمل طور پر انکار کرنا تو مشکل ہوگا، تاہم ایک چھوٹی موٹی معافی مانگ کر اس معاملے کو خاموشی کی گہرائیوں میں ایک دفعہ پھر دھکیلا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جنرل مشرف نے بادلِ خواستہ اس بات کا اعتراف کیا کہ مغربی پاکستان کے حکمرانوں سے چند زیادتیاں ہوئیں اور سرسری انداز میں معافی بھی مانگ لی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انہوں نے قوم کو یہ مشورہ دیا کہ ”ہمیں تاریخ میں نہیں رہنا چاہیے۔ ماضی کو بھلا کر اب

آگے بڑھنا چاہیے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے حکمرانوں کو اپنے ماضی سے خوف کیوں تھا؟ وہ کیا تھا کہ جس کی پردہ داری تھی؟ اس سوال کا جواب ہمیں اُن بے شمار کتابوں اور دستاویزی فلموں میں ملتا ہے جو 1971ء کے واقعات پر بنائی گئیں۔ پاکستانی حکمرانوں اور مسلح افواج نے مشرقی پاکستان کے عوام پر بہیمانہ ظلم ڈھائے، خونریزی کی اور ہولناک جنسی تشدد کا مظاہرہ کیا تھا۔ 1970ء کے انتخابات میں مشرقی پاکستان کی عوامی لیگ نے نمایاں کامیابی حاصل کی اور اس پارٹی کو حکومت بنانے کا قانونی حق تھا۔ لیکن مغربی پاکستان کے حکمرانوں اور فوجی قوتوں کو یہ منظور نہیں تھا کہ وہ عوامی لیگ کو اقتدار منتقل کریں۔ اس لئے عوامی لیگ کے سربراہ شیخ مجیب الرحمن پر غداری اور سازش کے مقدمات بنا کر اُسے نظر بند کیا اور مشرقی پاکستان کی سیاسی قوتوں کو تباہ کرنے کی مہم بنائی۔ نتیجتاً وہاں بغاوت ہو گئی، فوج کشی کی گئی اور بالآخر دسمبر 17، 1971ء کو پاکستان کی مسلح افواج نے ہندوستان کی فوج کے آگے ہتھیار ڈال دیئے۔ ہندوستان نے بنگالیوں کی جنگ آزادی میں اُن کا ساتھ دیا تھا اور مغربی پاکستان سے مشرقی حصے کے تمام تر رابطے توڑ دیئے تھے۔ یہ تھے وہ دردناک حقائق جو مغربی پاکستان کے عام شہریوں کی نظروں سے اوجھل رکھے گئے تھے اور جن کا سامنا کرنے کی ہمت پاکستان کے حکمرانوں میں نہیں تھی۔

حکمران طبقوں کو ہر جگہ، ہر خطے میں تاریخ کا خوف ہوتا ہے۔ تاریخ فراموشی کے سمندروں میں ڈوبے ہوئے سچ کو سطح پر لے آتی ہے اور ایسے سچ کو سورج کی روشنی کے حوالے کر دیتی ہے۔ یہ ہمیں خود فریبی کے تاریک خوابوں میں ڈوبنے نہیں دیتی۔ تاریخ زخموں کو بھلا دینے کی صلاحیت کو بے دست و پا کر دیتی ہے۔ جیسے ایک شخص اپنے تکلیف دہ تجربات کو بھول جانا چاہتا ہے اور اپنے غلط اعمال کو یاد نہیں رکھنا چاہتا تا کہ کہیں ندامت کا شکار نہ ہو جائے، اسی طرح قومیں بھی اپنے ناقابل قبول اعمال کو یاد نہیں رکھنا چاہتیں اور کوشش کرتی ہیں کہ صرف وہی باتیں قومی یادداشت کا حصہ بن جائیں جو خوشگوار ہوں یا جن اعمال پر قوم خود پر فخر کر سکے۔ تاریخ، اگر ایمانداری اور سچائی سے لکھی جائے، تو قوم کا ضمیر جھنجھوڑ دیتی ہے۔

یاد رکھنا، یا بھول جانا، ایک سیاسی عمل ہے۔ بطور سیاسی عمل یہ طاقت کے رشتوں سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ حکمران اور طاقتور طبقے اس بات کا تعین کرتے ہیں کہ قوم کون سی باتیں بھلا دے گی

جلدوں میں شائع کیا جا چکا ہے۔

غیر سرکاری اداروں میں بھی ہمارے یہاں دو چار ہی ایسے ادارے ہیں جنہوں نے زیادہ یکسوئی کے ساتھ تاریخ پر تحقیق کا کام کیا ہے۔ ایسے اداروں میں پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی جو ۱۹۵۰ء میں قائم ہوئی اور انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز (ICWAS) جو ۱۹۶۸ء میں جامعہ کراچی میں قائم ہوا، قابل ذکر ہیں۔ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی نے پہلے ڈاکٹر معین الحق کی رہنمائی میں اور ان کے بعد ڈاکٹر انصار زہد خان کی قیادت میں اہم تاریخی کتابیں شائع کیں۔ خاص طور سے عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے موضوع پر اس کی شائع کردہ کتابیں جن میں نئی تحقیقات بھی شامل ہیں اور پرانی دستاویزات کے مدون ایڈیشن بھی، بہت اہمیت کی حامل ہیں۔

انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز کو ابتدا میں پیر سید حسام الدین راشدی، ڈاکٹر آئی۔ ایچ قریشی اور ڈاکٹر این میری شمل کی رہنمائی حاصل رہی۔ مگر انسٹیٹیوٹ کے روح رواں پروفیسر ریاض الاسلام رہے ہیں جو خود بھی ایک اہم مورخ ہیں اور عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر ایک سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ بات افسوس ناک ہے کہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی اور انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز دونوں ہی طویل عرصے سے مالی بحران کا شکار ہیں اور ایک عرصے سے اپنی بقا کی جنگ لڑ رہے ہیں۔

ملک میں تحقیقی جرائد کی حالت کچھ کم ناگفتہ بہ نہیں ہے۔ تاریخ کے موضوع پر نکلنے والے جرائد نہ ہونے کے برابر ہیں۔ صرف تین ایسے جرائد کا ذکر کیا جاسکتا ہے جو خالص تاریخ کے موضوع پر نکلتے ہیں اور جنہوں نے اپنا کوئی معیار برقرار رکھا ہے۔ ان جرائد میں 'جرنل آف ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان' بیالیس سال سے اور 'نیشنل انسٹیٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ' کا جریدہ 'پاکستان جرنل آف ہسٹری اینڈ کلچر' چھیس سال سے شائع ہو رہا ہے۔ تاریخی جرائد میں سب سے پرانا جریدہ 'جرنل آف دی ہسٹاریکل سوسائٹی آف پاکستان' ہے جو ۱۹۵۳ء سے باقاعدگی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ ملک میں تاریخ کی تحقیق کی مجموعی صورت حال ہے اُس کا براہ راست اثر اور عکس ان جرائد پر بھی دیکھا جاسکتا ہے جن کو اکثر معیار کے اوپر سمجھوتہ کرنا پڑتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ گزارش کی جاسکتی ہے کہ یہ ہمارے معاشرے کے مفاد میں ہوگا کہ ہم تاریخ کو اُس کی موجودہ پسماندہ صورتِ حال سے باہر نکالیں۔ بہت ضروری ہے کہ اعلیٰ تعلیم اور تدریس کے اداروں کے اندر زندگی کی روح پھونکی جائے اور ان کو متحرک بنایا جائے۔ لیکن ایسا اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب حکومت اس سلسلے میں اپنے حصے کا کردار ادا کرے۔ تاریخ کے شعبوں کو وسائل فراہم کیے جائیں اور اساتذہ کی ٹریننگ کو خصوصی توجہ دی جائے۔

معاشرے کی سطح پر تاریخ کے مضمون کو مقبول بنانے کے لیے بھی بہت سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کام یہ کیا جانا چاہیے کہ آسان اور سہل زبان میں تاریخ کے مضمون پر ایسی معروضی کتابیں شائع کی جائیں جو تعصبات سے پاک ہوں اور جن میں محض حکمرانوں ہی کو نہیں بلکہ بحیثیت مجموعی معاشروں کو موضوع گفتگو بنایا جائے۔ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس طرح کی تاریخ کی کتابیں اردو اور ملک کی دوسری زبانوں میں شائع کی جائیں تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی اُن تک پہنچ ہو سکے۔ گزشتہ دو عشروں میں ملک کے معروف مورخ ڈاکٹر مبارک علی نے اس سمت میں جو کام کیا ہے اُس کی قبولیت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس طرح کا کام کتنا اہم ہے اور معاشرے میں اس کے لیے پیاس بھی پائی جاتی ہے۔

پاکستانی معاشرہ اس وقت جن گونا گوں مسائل سے دوچار ہے ان کو مناسب طور پر حل کرنے کی سمت میں تاریخ اور اس کا مطالعہ ایک اہم کردار ادا کر سکتا ہے لیکن ایسا تب ہی ہو سکتا ہے جب تاریخ کو ایک موقع دیا جائے۔ کیا ہم تاریخ کو یہ موقع دیں گے۔

اور کون سی یاد رکھے گی۔ انتخاب کے اس عمل میں یادوں کو تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ ایک طرف وہ یادیں ہوتی ہیں جو جائز قرار دی جاتی ہیں اور دوسری طرف ایسی یادیں ہوتی ہیں جنہیں دبا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان کی وجہ سے ضمیر ملامت کرتا ہے۔ یاد رکھنے یا بھول جانے کی پوری صنعت، اداروں اور ٹیکنالوجی پر حکمران طبقوں اور طاقتور افراد کا قبضہ ہوتا ہے۔ اس صنعت میں سرکار کے ادارے بھی شامل ہوتے ہیں، خاص طور پر ذرائع ابلاغ، علمی، تحقیقی اور تعلیمی ادارے، اور نجی سیکٹر بھی شامل ہوتا ہے مثلاً نجی ذرائع ابلاغ، اخبارات، ٹیلیوژن، رسائل و جرائد، ریڈیو اور تدریسی ادارے۔ یادداشت اور فراموشی کی ٹیکنالوجی میں درسی کتب، طریقہ تدریس، کالم نگاری، خبر لکوانے کے طریقے، مذاکرات، ڈرامے، فلمیں اور دیگر چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ لہذا ہم کیا یاد رکھیں گے اور کیا بھول جائیں گے ہمارے حکمران اور طاقتور طبقے طے کرتے ہیں۔ عام لوگوں کے پاس یادداشت اور فراموشی کی تعمیر کے ادارے اور ٹیکنالوجی نہیں ہوتی کیونکہ ان پر کثیر سرمایہ لگتا ہے جو کہ عام لوگوں کی دسترس میں نہیں ہوتا۔

عوام کے پاس صرف اپنی یادیں ہوتی ہیں جو انفرادی ذہن میں قید ہوتی ہیں۔ اگر یہ یادیں سرکاری یادداشت سے برعکس ہوں تو اکثر افراد کو اپنی ہی یادوں پر شک ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ انسان ان یادوں میں خود کو تنہا محسوس کرتا ہے۔ ان کا اجتماعی ریکارڈ نہیں ہوتا۔ مثلاً 1971ء کے بارے میں کئی افراد کو تلخ اور شرمناک حقائق یاد تھے۔ مگر یہ یادیں ٹیلیوژن، ریڈیو، اخبارات اور درسی کتب کی طاقت کے آگے سراپا خاموشی بن گئیں۔ اسی طرح کئی عمر رسیدہ لوگوں کو تقسیم ہند کے دوران ہونے والے واقعات یاد تھے، مگر وہ کچھ نہ کر پائے کیونکہ ان یادوں کا سرکاری یادداشت سے تضاد تھا۔ مثال کے طور پر میری والدہ (مرحومہ) ہمیں بتایا کرتی تھیں کہ جب ہندو مسلم فسادات ہوئے اور ان کے محلے میں ہندوؤں کے حملے کا ڈر پیدا ہوا تو ہمسائے میں رہنے والے خاندان کے سات ہندو بھائیوں نے ساری رات میری والدہ کے گھر پر پہرہ دیا اور میرے نانا سے کہا کہ وہ آرام سے سو جائیں، اگر حملہ ہوا تو وہ پورے کنبے کی حفاظت کریں گے۔ میں نے اس قسم کے واقعات اور بھی کئی بڑی بوڑھیوں سے سنے۔ مگر ماں کا ذکر نہ تو درسی کتب میں پڑھا، نہ تاریخ کی کتابوں میں اور نہ ذرائع ابلاغ کے مذاکروں اور پروگراموں میں سنا۔ قومی یادداشت تو صرف یہ بتاتی تھی کہ ہندوؤں اور سکھوں نے مسلمانوں کا

قتل عام کیا اور عورتوں کی عزت لوٹی۔

کیا وجہ ہے کہ تاریخی یادداشت میں عام لوگوں کی ذاتی یا دس شامل نہیں ہوتیں؟ ایسے واقعات پر خاموشی کا پردہ کیوں ڈال دیا جاتا ہے؟ کیا یہ یادیں غیر اہم ہوتی ہیں اور فرد کا تاریخ میں کوئی کردار نہیں ہوتا؟ اس خاموشی کی شاید بڑی وجہ یہ ہے کہ حکمران جب قومی یادداشت کی تعمیر کرتے ہیں تو ایک مخصوص نقطہ نظر کو فروغ دینا چاہتے ہیں۔ جو بات اس مخصوص زاویے میں نہیں سما سکتی اسے خاموشی کے گہرے سمندر میں دھکیل دیتے ہیں۔ وہ صرف اُن حقائق کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے مفاد میں ہو اور ان کے نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہو۔ مثال کے طور پر سرکاری تاریخ اگر مذہب کے نقطہ نظر سے لکھی جا رہی ہو تو تمام تر ایسے واقعات کو بھلا دیا جاتا ہے جو لوگوں میں مذہبی تفریق کے خلاف ہوں۔ ایسی باتیں رقم نہیں کی جاتیں جو اس بات کا ثبوت دیں کہ مذہبی فرق کے باوجود لوگ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ میل جول رکھتے تھے، ایک دوسرے کی حفاظت کرتے تھے، ہندو عید مناتے تھے اور مسلمان ہولی اور دیوالی کے تہوار مناتے تھے۔ اس قسم کے واقعات ازلی ابدی مذہبی دشمنی کے زاویے میں نہیں سماتے اور ذہن میں پلچل پیدا کر دیتے ہیں۔ اگر تاریخ کو قوم پرستی کے نظریے کے مطابق قلمبند کیا جائے تو تمام ایسی باتیں جو قوم کو کمزور اور ناتواں ظاہر کریں بھلا دی جاتی ہیں اور اُن باتوں کو عیاں کیا جاتا ہے جو قوم کی طاقت، عظمت اور شجاعت کی نشاندہی کریں۔ مثال کے طور پر پہلی اور دوسری عالمی جنگ کے درمیانی عرصے میں جرمنی میں پڑھائی جانے والی تاریخ اس بات کا اعتراف نہیں کرنا چاہتی تھی کہ جرمن قوم پہلی عالمی جنگ ہار چکی تھی۔ بلکہ یہ پڑھایا جاتا تھا کہ جرمن قوم نسلی طور پر دوسری قوموں سے برتر ہے اور عظیم ہے اور اس کی شکست کی وجہ اندرونی غداری اور یہودیوں کی سازش ہے۔ قوم پرستی کے تحت پڑھائی جانے والی اس تاریخ میں جرمنی کی شکست کی وجہ بیرونی عوامل ٹھہرائے گئے اور جرمنی میں عسکریت پسندی اور مذہبی انتہا پسندی کو فروغ دیا گیا۔ شکست اور جرمنی کی تھجیک کا ذمہ دار قطعی طور پر یہودیوں اور چند دیگر گروہوں کو ٹھہرایا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ساٹھ لاکھ یہودی مرد، خواتین اور بچوں کو بے رحمی سے قتل کر دیا گیا اور ہمسایہ ممالک پر یلغار کی گئی۔ اسی طرح دوسری عالمی جنگ سے قبل جاپان کی نصابی کتب میں بھی قوم پرستی کا مادہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا جس کی وجہ سے یہاں پر عسکریت پسندی اور جنگجو اقدار نے

فروغ پایا۔ دوسری عالمی جنگ میں شکست کے بعد دونوں ممالک، جاپان اور جرمنی نے اپنے اپنے نصاب میں دور رس تبدیلیاں کیں۔

جرمنی اور جاپان کی ان مثالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ تاریخ کو دورِ حاضر کی ضروریات کے تحت لکھا جاتا ہے۔ جس دور میں حکمرانوں کے جو مقاصد سرِ فہرست ہوتے ہیں، یادداشت اُنہی مقاصد کی روشنی میں تعمیر کی جاتی ہے۔ جب جرمن قوم کی غیرت جگانا اور یہودیوں کو موردِ الزام ٹھہرانا مقصود تھا تو قوم پرستی کے آئینے میں یادوں کی ساخت کی گئی۔ لیکن آج جرمنی اپنی تاریخ کا یہ سیاہ باب بھول جانا چاہتا ہے۔ جرمنوں کے سامنے ہٹلر یا نازی دور کا ذکر کیا جائے تو وہ شرمندہ نظر آتے ہیں اور نظریں چراتے ہیں۔ انہیں اس یادداشت پر فخر نہیں شرمندگی ہے اور چند مورخ خاص طور پر اُس دور کی یادوں کو تروتازہ رکھتے ہیں تاکہ آئندہ کبھی جرمنی یا کوئی اور ریاست اس قسم کے ظلم نہ ڈھائے۔

لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ عالمی ذرائعِ ابلاغ بشمول اخبارات اور تجزیہ نگار پوری طاقت کے ساتھ اس یاد کو مٹانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اسرائیل اور فلسطین کی کشمکش ہر دم عالمی ذرائعِ ابلاغ کا من پسند موضوع ہے۔ لیکن وہ اس بات کے تذکرے سے گریز کرتے ہیں کہ یہودیوں پر بہیمانہ ظلم فلسطین کے معصوم عوام نے نہیں کیا تھا بلکہ جرمنی کے شقی القلب حکمرانوں نے کیا تھا۔ اگر ماضی کا صحیح تجزیہ کیا جاتا تو ہٹلر کے کئے کی سزا فلسطین کے عوام کو نہ دی جاتی بلکہ اس کا ازالہ جرمنی کو کرنا چاہیے تھا۔ لیکن جرمنی طاقتور اور معاشی طور پر ترقی یافتہ ملک ہے۔ یہ امریکہ اور برطانیہ کا اتحادی ہے لہذا اسے موردِ الزام ٹھہرا کر عالمی طاقتیں اس بات کا اعتراف نہیں کرنا چاہتیں کہ دہشت گردی کے مرتکب کسی بھی مذہب کے عوام ہو سکتے ہیں۔ جرمن مسلمان نہیں تھے بلکہ پروٹیسٹنٹ تھے لیکن آج کل مذہبی تعصب اور مذہبی نسل پرستی عروج پر ہے چنانچہ ماضی کو بھلا کر یہ تاثر دیا جا رہا ہے کہ مسلمان ہی دہشت گرد ہو سکتے ہیں اس لئے ان کے خلاف کارروائی کرنا جائز ہے۔ لوگ اسے قدرت کی ستم ظریفی کہیں گے میں اس کو تاریخ کی ستم ظریفی کہوں گی۔ اُس تاریخ کی نہیں جو سچ پر مبنی ہو بلکہ اُس تاریخ کی جو آج کل میڈیا میں بنائی جا رہی ہے۔ اور میڈیا پھر بھی خود کو آزاد تصور کرتا ہے! اگر عالمی میڈیا آزاد ہوتا تو مذہبی، نسلی اور قومی تعصبات کی غمازی کیونکر کرتا؟ چنانچہ آزاد میڈیا کی مٹھ جھوٹ پر پردے ڈالنے کی غرض سے بنائی جاتی

ہے۔ ماضی کی کہانی کو از سر نو دیا جا رہا ہے۔ چنانچہ تاریخ موجودہ حالات کے پیش نظر لکھی جا رہی ہے اور ہر دور کے اپنے تقاضوں کے تحت ہی لکھی گئی۔

جرمنی اور جاپان کی مانند فرانس، برطانیہ اور امریکہ بھی اپنی تاریخ سے نظریں چرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر نوآبادیاتی اور سامراجی نظام کی تاریخ کا معائنہ کیا جائے تو برطانیہ اور فرانس کے متعلق بہت سے تصورات تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مغربی ممالک کے باشندے خود کو مہذب، جدید، عقلمند اور انسان دوست اقدار کے حامل تصور کرتے ہیں۔ اسی لئے انہوں نے رڈ یارڈ کپلنگ کا یہ تصور اپنایا کہ وحشی، پسماندہ اور جاہل لوگوں کو مہذب اور جدید بنانا سفید فام آدمی کا بوجھ ہے۔ انہوں نے اپنے فنون لطیفہ، علمی نظام، مصوری، شاعری اور دیگر طریقوں سے پوری دنیا میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سفید فام نسل کے افراد مادی، روحانی اور اخلاقی طور پر غلام قوموں کے افراد کی نسبت برتر ہیں اور عقل و فہم سے کام لیتے ہیں اور خود کو جذبات اور تعصبات اور توہم پرستی سے بچا کر رکھتے ہیں۔ لیکن اگر تاریخ کے اوراق کھولے جائیں تو ہمیں 1857ء نظر آتا ہے جب ہندوستان کے لوگوں کو توپوں کے دہانے پر باندھ کر اڑا دیا گیا۔ دہلی میں لوٹ مار اور قتل و غارت کا بازار گرم کیا گیا اور متعدد مقامی لوگوں کو صرف شک کی بنیاد پر گولی مار دی گئی۔ اسی طرح اگر ہم بیسویں صدی میں دیکھیں تو جلیانوالہ باغ میں جزیل ڈائر کے حکم پر ہزاروں افراد کے مجمع پر گولی چلا دی گئی۔ اسی قسم کے واقعات سے فرانس کی تاریخ بھی بھری پڑی ہے۔ ان واقعات سے اس تاثر کی نفی ہو جاتی ہے کہ یورپی قومیں اعلیٰ اقدار کی حامل ہیں اور اعلیٰ کردار کی مالک ہیں۔ ضرورت پڑنے پر یہ کسی دوسری قوم سے کم قتل و غارت نہیں کرتیں۔ اسی لئے ان قوموں کو بھی تاریخ کا خوف ہے کیونکہ ماضی ان کے دعویٰ سے پردہ اٹھا سکتا ہے۔

امریکہ میں تو تاریخ کو بالکل ہی اہمیت نہیں دی جاتی۔ کئی یونیورسٹیوں اور اعلیٰ تدریسی اداروں میں تاریخ کے شعبے ہی ختم کر دیئے گئے ہیں۔ امریکی ماہرین نے 1959ء میں پاکستان کے نصاب سے بھی تاریخ کا حصہ کم کرنے کی تجویز دی اور اسے جغرافیہ اور شہریت کے ساتھ ملا کر معاشرتی علوم میں تبدیل کر دیا۔ امریکی ماہرین نے تاریخ کو قطعی طور پر ایک غیر ضروری اور شوقیہ مضمون قرار دیا۔ امریکہ کے پاس تاریخ سے خوف محسوس کرنے کی بہت سی وجوہات ہیں۔ امریکہ میں کرسٹوفر کولمبس کو بہت بڑا ہیرو مانا جاتا تھا اور کہا جاتا تھا کہ اس نے

امریکہ کو دریافت کیا۔ لیکن جب امریکہ کے مقامی باشندوں نے اپنی تاریخ رقم کی تو انہوں نے کولمبس کو لٹیرا قرار دیا اور اُس کے منفی پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ تاریخ کے اس واقعہ سے پردہ ہٹا کر مقامی باشندوں نے ایک بہت بڑا جھوٹ کھول کر رکھ دیا۔ اسی طرح امریکہ میں لوگ تھینکس گیونگ (Thanks giving) کا تہوار بہت خوشیوں سے مناتے ہیں۔ لیکن وہاں کے مقامی باشندوں نے اس راز کو فاش کر دیا کہ جس واقعہ کو اس تہوار میں منایا جاتا ہے وہ دراصل سامراجی قوتوں کی فتح کا واقعہ ہے اور مقامی باشندوں کی شکست کا دن ہے۔ عام لوگ یہ تہوار اس طرح مناتے ہیں جیسے انہیں ماضی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ یہ وہ دن تھا جب مقامی لوگوں سے ان کی زمین چھین کر اُس پر قبضہ جمایا گیا تھا۔ ایک شخص کی روٹی دوسرے شخص کا زہر ہوتی ہے۔ شاید اسی لئے حکمران طبقوں کو تاریخ سے ڈر لگتا ہے کیونکہ وہ ایسے راز فاش کر سکتی ہے جو باعثِ شرمندگی ہوتے ہیں اور ایک جدید، جمہوری اور اصولوں پر مبنی ریاست کے پول کھول دیتی ہے۔

امریکہ کے لئے تاریخ سے فرار حاصل کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ اس کی تاریخ تشدد، دہشت گردی اور سامراجی عزائم سے بھرپور ہے۔ امریکہ دنیا کا واحد ملک ہے جس نے نہتی آبادیوں کے خلاف ایٹم بم کا استعمال کیا۔ کسی اور ملک نے جوہری ہتھیار استعمال کرنے کا ظلم نہیں کیا۔ اسی طرح ویتنام میں امریکہ نے ایجنٹ اورنج (Agent Orange) کا استعمال کیا جو کہ ایک مہلک ہتھیار ہے۔ ایٹم بم اور ایجنٹ اورنج کا استعمال صرف ایشیائی ممالک پر کیا گیا جس سے نسل پرستی کی بو آتی ہے۔ ایسے ہتھیاروں کو سفید فام حریفوں کے خلاف استعمال نہیں کیا گیا۔ ماضی قریب میں امریکہ اور برطانیہ نے افغانستان اور عراق پر حملہ کر کے دس لاکھ سے زائد افراد کو موت کے گھاٹ اتار دیا اور ابھی موت اور خون کا یہ کھیل جاری ہے۔ آئے دن بے شمار نہتے شہری ہلاک ہو رہے ہیں مگر امریکہ اپنے تیور بدلنے پر آمادہ نظر نہیں آتا۔ ایسا ملک تاریخ کا سامنا کیسے کر سکتا ہے جس کو صرف عسکریت اور بربریت پر اعتقاد ہو اور پر امن طریقے سے مسائل کا حل تلاش کرنے کی صلاحیت ہی نہ ہو؟ چنانچہ امریکہ تاریخ سے ہر دم خوفزدہ دکھائی دیتا ہے اور اس کی اہمیت کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔

تاریخ کا خوف اور ماضی کو نئے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش پاکستان اور بھارت نے

بھی بڑھ چڑھ کر کی۔ پاکستان میں اس عمل نے زیادہ تیزی جنرل ضیا الحق کے دور میں اختیار کی۔ جنرل ضیا نے خاص طور پر کوشش کی کہ نصاب کی کتابوں میں ایسی تبدیلیاں کی جائیں جن سے قوم کے جرائم قطعی طور پر چھپ جائیں اور صرف کارنامے نظر آئیں۔ قومی فراموشی کے اس باضابطہ عمل کی وجہ سے پاکستانی قوم 1971ء کے واقعات سے نبرد آزما نہ ہو سکی اور اُس دور کو بھولنے کی کوشش کرتی رہی۔ ہندوستان میں یہ کوشش بھارتی جنتا پارٹی (BJP) کے دور میں عروج پر تھی۔ اگرچہ ہندوستان میں تاریخ کو قلمبند کرنے کی روش ابھی قائم ہے اور وہاں پر یونیورسٹیوں اور کالجوں میں تاریخی امور پر تحقیق کا معیار ابھی بہت اچھا ہے، مگر بھارتی جنتا پارٹی کے دور میں تاریخ کی تلخیوں کو بھلانے کی کوشش کی گئی اور قوم پرستی کے تحت تمام تر مظالم کا الزام دوسری قوموں، خصوصاً مسلمانوں پر ڈالنے کی کوشش کی گئی۔ اسی طرح بنگلہ دیش میں ابتدائی برسوں میں عوامی لیگ کی سوچ کے تحت تاریخ لکھی گئی جس میں مغربی پاکستان اور اس کے حکمرانوں کو بنگال میں مظالم اور استحصال کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا۔ بعد ازاں جب جنرل ارشد کا دور آیا اور پاکستان سے تعلقات میں تبدیلی آنے لگی تو درسی کتب میں پاکستان کا نام ہٹا کر صرف ”دشمن“ کا لفظ ڈال دیا گیا جس کی وجہ سے نئی نسل کے کئی طالب علموں نے سمجھا کہ شاید بنگلہ دیش کی جنگ پاکستان سے نہیں بلکہ ہندوستان سے ہوئی تھی۔ جب ایک دفعہ پھر عوامی لیگ کا دور آیا تو تاریخ سازی کا عمل ایک دفعہ پھر تبدیل ہو گیا۔

چنانچہ ہر دور میں تاریخ سازی کا عمل بدلتا رہتا ہے اور کیسی تاریخ لکھی جائے گی اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ اُس وقت کے حکمران طبقے کون سے ہیں اور اُن کی کیا ترجیحات ہیں۔ ماضی کے واقعات اور حالات تو ظاہر ہے کہ نہیں بدلتے، انہیں دیکھنے اور پرکھنے کا انداز بدل جاتا ہے۔ تاریخ کے لکھنے پر کشمکش جنوبی کوریا، جاپان، چین حتیٰ کہ ہر ملک میں ہوئی ہے۔ چین اور جاپان کی آپس میں تاریخ پر نا اتفاقی ہے، کوریا اور چین کی بھی آپس میں بحث ہے اور کوریا اور جاپان کو بھی ایک دوسرے کی تاریخ نویسی پر اعتراض ہے۔ ہر ملک اپنے جرائم پر پردہ ڈال رہا ہے اور اپنی خوبیوں کو اجاگر کرنا چاہتا ہے۔

کیا تکلیف دہ اور شرمندہ کر دینے والے ماضی سے دامن چھڑالینا چاہیے؟ کیا فراموشی ایک ایسا مرہم ہے جس سے زخم مٹ جاتے ہیں؟ کیا خود فریبی اعصاب کیلئے بہتر ہے تاکہ انسان

جنی انتشار کا شکار نہ ہو جائے؟ کیا یادداشت ایک بیماری ہے جو انسان کو اضطراب میں مبتلا کر دیتی ہے؟ کیا بھول جانے سے زخم ہلکے ہو جاتے ہیں؟ قوموں اور ملکوں کا رویہ تو شتر مرغ سا ہی رہا ہے۔ لوگ کہتے ہیں گڑے مردے اُکھڑنے کا کیا فائدہ؟ صرف مستقبل کا سوچنا چاہیے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ماضی سے نئے بغیر ہم حال کو سمجھ سکتے ہیں؟ آج جو فلسطین میں ہو رہا ہے، یا عراق یا پاکستان میں قبائلی علاقوں میں ہو رہا ہے کیا ہم اس سب کو سمجھ سکتے ہیں جب تک کہ ان معاملات کی تاریخ میں نہ جھانک کر دیکھیں؟ بلوچستان مرکز سے کیوں خفا ہے؟ سندھی پاکستان سے کیوں بیزار ہیں؟ خود کش حملے کیوں ہوتے ہیں؟ فرقہ وارانہ یا لسانی فسادات کی وجہ کیا ہے؟ کیا ہم ان میں سے کوئی بھی بات صحیح طرح سمجھ پائیں گے جب تک کہ ہم ان امور کی تاریخ میں نہیں جائیں گے؟ اگر ہم اپنے حال کو سمجھ ہی نہ پائے تو اس بات کا یقین کیسے کریں گے کہ ہمیں کیا کرنا ہے؟ اگر کوئی شخص اپنی یادداشت کھو بیٹے تو اپنی شناخت بھی کھو بیٹھتا ہے۔ وہ پاگل سا ہو جاتا ہے۔ اُسے کچھ سمجھ نہیں آتی کہ کیا کرے، کہاں جائے، بلکہ وہ ذہنی توازن کھو بیٹھتا ہے۔ اسی طرح تو میں بھی اگر اپنا ماضی کھودیں تو خود کو، اپنی پہچان کو کھو بیٹھتی ہیں۔

آخر میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اجتماعی یادداشت کھودیں تو کیا ہم مستقبل کو سنوار سکتے ہیں؟ جس طرح حال کا دار و مدار ماضی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کا انحصار بھی حال اور ماضی پر ہوتا ہے۔ کل، آج اور کل تینوں ایک دوسرے سے ایک زنجیر کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ یہ زنجیر ٹوٹی تو ہم ٹوٹ جائیں گے۔

ماضی کو یاد رکھنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہم اُس سے سیکھ سکتے ہیں۔ اپنی غلطیوں سے سیکھ سکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ تجربہ سب سے بہترین استاد ہوتا ہے۔ لیکن اگر تجربات کو بھلا ہی دیا جائے تو ہم سیکھیں گے کیا؟ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو قومیں اپنا ماضی فراموش کر دیتی ہیں وہ اپنی غلطیوں کو دہرانے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ آج ہم اگر اپنے سارے سرکاری ریکارڈز نذر آتش کر دیں گے تاکہ ہمارے جرائم راکہ کی ڈھیری کی طرح فضا میں تحلیل ہو جائیں، تو کل مزید جرائم ہوں گے۔ کیا ہم چاہیں گے کہ 1971ء جیسا سانحہ ایک دفعہ پھر دہرایا جائے؟ اگر نہیں تو ہمیں نہ صرف ماضی سے فرار ترک کرنا ہوگا بلکہ اُن تمام غلطیوں سے سیکھنا ہوگا جو ہم نے اجتماعی طور پر کیں اور اس بات کا اعادہ کرنا ہوگا کہ ہم سے پھر کبھی ایسی غلطیاں سرزد نہ ہوں۔

کیا تاریخ ضروری ہے؟

ڈاکٹر مبارک علی

پاکستان میں تاریخ کے مضمون سے لوگوں کی دلچسپی کم ہوتی جا رہی ہے، اس وجہ سے ذہن میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں: کہ کیا تاریخ کا مضمون اس قابل نہیں ہے کہ وہ موجودہ حالات میں جو مسائل ہیں اور جو چیلنجز ہیں، اس سلسلہ میں کوئی آگہی اور شعور پیدا کرے؟ کیا یہ حکمران طبقوں کے مفاد میں ہے کہ لوگوں کو تاریخ سے دلچسپی نہ رہے اور وہ ماضی میں جو کچھ ہوا ہے اس سے بے خبر رہیں؟ یا اس کی وجہ عالمی طور پر سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی ہے کہ جس نے تاریخ کے مضمون کی اہمیت کو گھٹا دیا ہے؟

لیکن جہاں پاکستان میں تاریخ کی جانب توجہ نہیں ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے دوسرے ملکوں میں تاریخ کی اہمیت کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہاں کے تعلیمی اداروں میں لاکھوں کی تعداد میں تحقیقی مقالے، ڈاکٹریٹ کے تھیسس لکھے جا رہے ہیں اور شعبہ تاریخ کے اساتذہ اور پروفیسرل مورخین مسلسل کتابیں شائع کر رہے ہیں۔ تاریخ کا مضمون مسلسل پھیل رہا ہے اور اب اس میں سوشیالوجی، انٹراپالوجی، معاشیات، اور سیاست کے علاوہ علم آثار قدیمہ اور نیچرل سائنس کے مضامین بھی آگئے ہیں۔ اس لئے تحقیق کرنے والوں کے لئے اب کسی نئے موضوع کی تلاش اور اس پر کام کرنا دشوار ہو گیا ہے کیونکہ اول اسے اس تمام مواد کا مطالعہ کرنا ہوتا ہے کہ جو کسی ایک موضوع پر پہلے سے موجود ہے۔ اس کے بعد اسے اپنے نتائج اور تشریحات کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ انگلستان کے مورخ لارڈ ایکٹن نے کہا تھا کہ موجودہ دور میں ماخذوں کی دستیابی اور مواد کی سہولت کی وجہ سے لوگوں کو وہ معلومات مل جائیں گی کہ جواب تک ان سے چھپی ہوئی تھیں۔

مگر اس صورتحال کو دیکھتے ہوئے فرانس کے ایک مورخ ذیلان نے کہا کہ اب مورخوں کی دسترس میں مواد اس کثرت سے موجود ہے کہ سماج کو جاننا مشکل ہو رہا ہے۔

لہذا اس وقت ترقی یافتہ ملکوں میں تاریخ پر جرنل، کتابیں اور رسالوں کی تعداد لاکھوں میں ہے اور ایسے موضوعات پر کام ہو رہا ہے کہ جن کے بارے میں اب تک سوچا بھی نہیں گیا تھا۔ خاص بات یہ ہے کہ ہندوستان میں تاریخ کا مضمون بہت مقبول ہے اور ہندوستانی مورخ تاریخ کو کئی زاویوں اور نظریات کی بنیاد پر لکھ رہے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخ کا مضمون عالمی صورتحال میں زوال کا شکار نہیں ہے بلکہ یہ ایک نئی توانائی کے ساتھ ابھر رہا ہے۔ اپنی سرحدوں کو وسیع کر رہا ہے۔ اور لوگوں میں تاریخی شعور کو پیدا کر رہا ہے۔

برصغیر میں خاص طور سے مسلمانوں میں تاریخ کا شعور شاعری سے آیا ہے: ایک تو ماضی کے بارے میں وہ آگہی ہے کہ جو ہمارے شعراء نے دی ہے۔ خاص طور سے 1857ء کے بعد احساس کمتری اور زوال کا جو احساس تھا۔ اس کا سب اچھا طرز حالی کی مسدس حالی ہے کہ جس میں مسلمانوں کے عروج و زوال کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ حالی اسے ”بد و جز“ کہتے ہیں۔ تاریخ میں مسلمانوں کا چڑھاؤ اور پھراتار۔ انہوں نے مسدس میں ماضی کی جو تشکیل کی ہے اس میں جہاں ایک طرف فخر ہے۔ تو دوسری طرف احساس ندامت۔ ایک طرف فتح و کامرانی ہے تو دوسری جانب شکست و احساس خستگی، ایک طرف شان و شوکت ہے تو دوسری جانب غربت و افلاس۔ اس آہنگ میں ماضی و حال کا یہ بیان ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے بڑا پر اثر ہوا۔ حالی کے مقابل میں اقبال نے جس ماضی کی تشکیل کی ہے اس میں طاقت و قوت کا اظہار ہے۔ ماضی کی فتوحات اور کامیابیوں میں انہیں شمشیر و سناں اول نظر آتے ہیں۔ وہ فوجی طاقت کو آگے بڑھنے اور ترقی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے ہاں علم کے حصول اور ذہنی ترقی کے لئے جگہ بہت کم ہے۔ خاص طور سے فنون لطیفہ تو کمزوری کی علامت ہیں۔

ہمارے ماضی کی تشکیل میں دوسرا اہم حصہ تاریخی ناولوں کا ہے۔ جن کی ابتداء عبدالحمید شرر نے کی۔ ان ناولوں میں جنگ، فتوحات اور رومان۔ تینوں عناصر شامل ہیں۔ اس ماڈل کو آگے چل کر صادق حسین سر دھنوی نے اختیار کیا اور مسلمانوں کی فتوحات کی بنیاد پر ایک شاندار ماضی کی تشکیل کیا۔ پاکستان میں نسیم حجازی نے اپنے تاریخی ناولوں کے ذریعہ اس جذبہ افتخار کو

خوب ابھارا۔

لہذا شاعروں اور ناول نگاروں نے جو تاریخی شعور پیدا کیا۔ اس میں اولین حیثیت فاتحین کی تھی جو ہیر وز کی شکل میں ابھرے اور لوگوں کے دلوں میں ان کے لئے عزت و احترام کے جذبات پیدا ہوئے۔ دوسرے فتوحات اور مالی غنیمت کے تذکروں نے ان میں فوجی قوت کے حصوں کے احساسات کو پیدا کیا۔ تیسرے ان ناولوں میں غیر مسلم عورتیں ہمیشہ ہیر و کی محبت میں اسیر ہو کر اس کی ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہ خواہش بھی پیدا ہوئی کہ کسی حسینہ کو اپنی محبت میں اسیر کیا جائے۔

اس خاص قسم کے تاریخی شعور کو اور زیادہ بڑھانے میں فلموں اور ڈراموں کا بھی حصہ ہے جن میں انہی موضوعات کو بنیاد بنا کر ماضی کو پیش کیا گیا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ عام طور سے لوگوں میں شدت کے ساتھ یہ احساس ہو گیا ہے کہ ہمارے ملک کو زبردست فوجی قوت ہونا چاہیے۔ اس کے لئے اگر انہیں اپنی صحت، تعلیم اور بنیادی حقوق کی قربانی بھی دینا پڑے تو اس کے لئے تیار رہنا چاہیے۔ دوسرے چونکہ ماضی میں فاتحین نے کارنامے سرانجام دیئے، اس لئے وہ فوجی جرنیلوں میں ان کا عکس دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان میں انہیں محمد بن قاسم، محمود غزنوی اور محمود غوری نظر آتے ہیں۔ کبھی ملکی سرحدوں سے دور صلاح الدین ایوبی کی شکل میں وہ کسی ہیر و کو دیکھتے ہیں۔ لہذا لوگوں کی ان خواہشات کو پورا کرنے کے لئے میزائلوں کے نام غوری رکھ دیئے گئے ہیں۔

یہ فوجی فتوحات کے ماضی کا تصور ہے کہ سماج فوجی حکومتوں میں اپنے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔

- 2 -

ہم اپنی تاریخ کو دور دراز کے ماضی میں تلاش کرتے ہیں۔ لیکن 1947ء کے بعد کی تاریخ کیا ہے؟ اس حالیہ تاریخ میں کیا ہوا؟ اس سے ہم لوگوں کو دور رکھنا چاہتے ہیں۔ کلاسیکل ماضی کی عظمت میں لوگوں کو اس طرح سے گم کر دیا جائے کہ وہ حال کی ناکامیوں اور شکستوں کو بھول جائیں۔ اس وجہ سے ہمیں پاکستان کی ایسی کوئی تاریخ نہیں ملتی کہ جس میں حالات و واقعات کا تنقیدی تجزیہ کیا ہو۔ سوال یہ ہے کہ اس کا فائدہ کس کو ہے؟ اس کا سیدھا جواب ہے

کہ ہمارے حکمران طبقوں اور سیاستدانوں کو۔ کیونکہ پاکستان کی تاریخ میں جو حادثات ہوئے ہیں۔ ان کی ذمہ داری انہی پر آتی ہے۔ مگر چونکہ لوگ حالیہ تاریخ کو بھول جاتے ہیں۔ چند سالوں ہی میں یادیں دھندلی ہو جاتی ہیں۔ لوگ یہ سب کچھ فراموش کر کے ان کے جالوں میں ایک بار پھر گرفتار ہو جاتے ہیں۔

مثلاً پاکستان میں فوجی حکومتیں اور مارشل لا مثال ہے۔ 1958ء، 1969ء، 1977ء اور 1999ء میں فوجی حکومتیں آئیں۔ ان کے اقتدار میں آنے کا جواز ہمیشہ سے ایک ہی تھا۔ سیاستدانوں کی بدعنوانیاں۔ ملک کو بیرونی خطرات اور افراتفری انتشار مگر کوئی فوجی حکومت ان مسائل کا حل تلاش نہیں کر سکی۔ مگر جب وہ گئی ہے تو پہلے سے زیادہ ملک کو مسائل میں چھوڑ کر گئی ہے۔

جب سیاستداں اقتدار میں آنے کے لئے الیکشن لڑتے ہیں تو ان کے راہنما جو کبھی اپنے دورِ اقتدار میں بدعنوانیوں میں ملوث تھے۔ جنہوں نے ملک کے خزانے کو لوٹا تھا۔ وہ ایک بار پھر پاک صاف ہو کر آ جاتے ہیں۔ اور لوگوں کے سامنے اپنے خلوص و ایمانداری کے تذکرے کرتے ہیں۔

دس یا آٹھ سال جو فوجی حکومت رہتی۔ اس حکومت کی اپنی ناکامی میں ان سیاستدانوں کے جرائم چھپ جاتے ہیں۔ اور بار بار یہی لوگ نئے نئے روپ اور شکلوں میں لوگوں کے سامنے آتے ہیں۔ یہی وہ لوگ تھے کہ جب وہ اقتدار میں تھے انہوں نے قانون کی بالادستی کو توڑا تھا۔ اپنے اختیارات کا ناجائز استعمال کیا تھا۔ ملک کی دولت کو لوٹ کر بیرونی ملکوں میں اپنے سرمایہ کو محفوظ کر لیا تھا۔ لیکن ان کے ماضی کو چونکہ تاریخ کا حصہ نہیں بنایا گیا۔ اس لئے لوگ بھول گئے کہ یہ وہی لوگ تھے کہ جنہوں نے ملک کو پسماندہ بنانے میں حصہ لیا اور اسے اپنی خاندانی جاگیر سمجھ کر اس کے ذرائع کو خوب لوٹا۔

لہذا پاکستان کی تاریخ اس آہنگ میں جاری ہے کہ سیاستداں و جمہوریت اور فوجی حکومت جب ایک نظام بدعنوانی اور نااہلی کی وجہ سے بدنام ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اقتدار میں آنے والا ماضی کی حکومت کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے اور اپنے اقتدار کو مستحکم کرتا ہے۔ جب فوجی حکومت غیر مقبول ہو کر جاتی ہے تو سیاستداں اقتدار میں آ کر ساری ذمہ داری اس پر

ڈالتے ہیں۔ اور خود ہر الزام سے پاک و صاف ہو جاتے ہیں۔ اور یوں یہ سلسلہ جاری ہے۔ تاریخی شعور اسی چکر میں گم ہو گیا ہے۔ وہ اس قابل نہیں رہا کہ بتا سکے کہ کون مجرم ہے اور کون قابل احترام۔

لہذا سیاستدان اور فوجی حکمران جب اقتدار میں آتے ہیں تو اپنی تاریخ خود دکھواتے ہیں۔ اس لکھی ہوئی تاریخ میں بس کوئی مجرم نظر نہیں آتا ہے۔ سب ہی قوم و ملک کے ہمدرد ہوتے ہیں۔ لہذا حکومتوں کے بدلنے کے ساتھ ہی تاریخ کی نصابی کتابیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ کبھی ایوب خاں ملک کے ہیرو ہوتے ہیں تو کبھی ذوالفقار علی بھٹو اور پھر ذوالفقار علی بھٹو تاریخ کے صفحات سے غائب ہو جاتے ہیں اور ضیاء الحق مردِ مومن بن کر ابھرتے ہیں۔ اور اس طرح تاریخ میں شطرنج کا یہ کھیل جاری رہتا ہے۔

یہی صورت واقعات کی ہوتی ہے۔ 1965ء جنگ کو فتح و کامران کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تو 1971ء مشرقی پاکستان کے المیہ پر خاموش ہو جاتا ہے۔ اسمبلیوں کے بننے اور ٹوٹنے کے عمل کو بھی اسی طرح وقت کے ساتھ نئے زاویہ سے پیش کیا جاتا ہے۔

اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مخ شدہ تاریخ کے ذریعہ ایک جھوٹا تاریخی شعور لوگوں میں پیدا ہو جائے تو اس کے کیا نتائج نکلتے ہیں؟

اگر تاریخ کو مخ کر دیا جائے۔ واقعات کو ایک ہی نقطہ نظر سے بیان کیا جائے۔ اور ان کا تنقیدی تجزیہ نہ کیا جائے تو اس صورت میں ایک ایسا تاریخی شعور ابھرتا ہے کہ جو گمراہی اور تنگ نظری کی جانب لے جاتا ہے۔ اس قسم کی تاریخ پڑھنے والا صرف ایک ہی سچ سے واقف ہوتا ہے۔ اسے اندازہ نہیں ہوتا ہے کہ واقعات کو دوسرے نقطہ نظر سے کس طرح سے دیکھا جا رہا ہے۔ لہذا تاریخ کا یہ تنگ نقطہ نظر شعور کو بھی تنگ کر دیتا ہے اور واقعات کو وسیع تناظر کے بجائے تنگ دائرہ میں دیکھا جانے لگتا ہے۔

- 3 -

چونکہ ہمارے ہاں تاریخ سے ناواقفی ہے۔ اس لئے ہم اپنے ارد گرد کی تاریخی عمارتوں اور آثار کی اہمیت سے بھی ناواقف ہیں۔ ہمارے ہاں ان کو بھی دوسری عمارتوں کی طرح سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ نہیں سمجھا جاتا کہ یہ عمارتیں اور آثار اپنے عہد اور وقت کی نمائندگی کرتی ہیں ان میں اس

دور کائن اور ذوق چھپا ہوا ہے۔ یہ اس وقت ظاہر ہوگا کہ جب لوگ تاریخ سے واقف ہوں گے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومت اور سوسائٹی دونوں کی جانب سے تاریخی ورثہ کی جانب سے سردمہری ہے۔ صرف سردمہری ہی نہیں بلکہ ان آثاروں کو مخ کرنے اور تباہ کرنے میں بھی برابر کے شریک ہیں۔ مثلاً ان عمارتوں کے ارد گرد لوگوں نے قبضہ کر کے ان کو نئے مکانوں کی تعمیر کے بعد ڈھک دیا ہے اور ان کے حسن اور خوبصورتی کو مٹا دیا ہے۔ حیدر آباد سندھ میں میروں کے مقبرے بے ڈھنگے مکانوں میں چھپ کر خستگی کا شکار ہو رہے ہیں۔ حیدر آباد سندھ کے بانی غلام حیدر کلہوڑہ کا مقبرہ اس قدر تنگ گلیوں میں روپوش ہو گیا ہے کہ اس کو ڈھونڈنا مشکل ہے۔ لاہور کی تاریخی عمارتیں یا تو شکستہ ہو کر گر رہی ہیں یا وہ بھی آبادیوں میں گھری ہوئی ہیں۔ مسجد وزیر خاں کے دیوار کے سہارے دکانوں کی تعمیر نے اس کی خوبصورتی کو ختم کر دیا ہے۔ اس پر لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ مردوں کے مقابلہ میں زندہ لوگوں کے زیادہ حقوق ہوتے ہیں۔ لہذا تاریخی عمارتوں کو گرا کر ان کی جگہ پلازہ تعمیر ہو رہے ہیں۔ اس عمل سے شہر کا تاریخی ماحول جس انداز سے بگڑتا ہے اسے جدیدیت کے نام پر درست قرار دے دیا جاتا ہے۔

کبھی کبھی تاریخی عمارتوں کی تزئین و آرائش یا ان کی بحالی کا کام بھی ہوتا ہے۔ مگر جن لوگوں کے ذمہ یہ کام ہوتا ہے وہ اس سے واقف نہیں ہوتے ہیں کہ اگر کسی تاریخی عمارت کا بحال کیا جائے تو اس طرح سے کہ اس کی اصلی شکل متاثر نہ ہو۔ کیونکہ اسی صورت میں اس کی تاریخییت رہتی ہے۔

جب میں سندھ میں رنی کوٹ کے قلعہ گیا تو یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ اس کی بحالی کے سلسلہ میں ٹھیکیدار نے قلعہ کی فصیلوں اور اس کے فرش کو سینٹ کر رکھا تھا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخی عمارتوں کی اصلی حالت کو برقرار رکھنے کا بھی کوئی تصور اس لئے نہیں کہ ہم ان کی تاریخ سے ناواقف ہیں۔ اس وجہ سے قلعہ اور باغوں کی تاریخی بارہ دریوں میں اکثر سفیدی یا قلعی نظر آتی ہے جو ان کو جدید عمارتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔

یہ تو بحالی کی بات تھی، مگر اکثر تاریخی عمارتیں وقت کے ہاتھوں شکستہ و خستہ ہو کر گر رہی ہیں۔ اور لوگوں کی خواہش ہے کہ گر جائیں تاکہ ان کی جگہ کوئی پلازہ یا جدید عمارت تعمیر ہو جائے۔

تاریخ سے دلچسپی ایسے معاشروں میں ہوتی ہے کہ جہاں تاریخ بن رہی ہوتی ہے۔ ایک ایسا سماج کہ جہاں نئے خیالات و نظریات تخلیق ہو رہے ہوں، نئی ایجادات منظر عام پر آ رہی ہوں اور معاشرہ نئی تبدیلیوں کی وجہ سے برابر بدل رہا ہو، اور سماج متحرک اور ترقی جانب جاتا نظر آتا ہے۔ لہذا لوگوں میں یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ایک جگہ ٹھہرے ہوئے اور منجمد نہیں ہیں، وہ برابر آگے کی جانب بڑھ رہے ہیں۔ اس لئے لوگوں میں ماضی اور حال کے مقابلہ کا احساس ہوتا ہے وہ اپنی ترقی، اپنی تخلیقی صلاحیتوں اور تہذیبی رویوں کو ماضی کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور تجزیہ کرتے ہیں کہ ان کی ترقی کی وجوہات کیا ہیں؟ انہوں نے ماضی کے مقابلہ میں حال میں کیا حاصل کیا ہے؟ اس تقابل کی وجہ سے وہ ماضی کے ورثہ کی حفاظت بھی کرتے ہیں۔ اس کی اصلی حالت اور تشخص کو برقرار بھی رکھتے ہیں۔ اور نئے حالات میں اپنی ضرورت کے مطابق برابر تہذیب و تمدن میں اضافہ بھی کرتے ہیں۔

مگر جو سماج پسماندگی اور ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں۔ وہ ایک جگہ ٹھہر کر ماضی میں جامد ہو جاتے ہیں، ان کے لئے دور دراز کی ماضی کی یادیں رہ جاتی ہیں۔ وہ ماضی کی شکستہ اور خستہ عمارتوں کے درمیان بے حس ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ نہ تو ماضی ان کا رہتا ہے اور نہ ہی حال۔ وہ خاموشی اور ساکت حالت میں ان قوموں کو دیکھتے رہتے ہیں کہ جو تاریخ کی تشکیل کر رہی ہیں۔ وہ خود کو اس قابل نہیں پاتے کہ اس جمود سے نکل اپنے ماضی کو سمجھیں اور اپنے حال کو بہتر بنائیں۔ اس لئے تاریخ ان کے لئے بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ وہ تاریخ کی اس سرگرمی میں اپنے آپ کو گم پاتے ہیں۔ تاریخ ان میں آگے بڑھنے اور حرکت کرنے کی کوئی خواہش پیدا نہیں کرتی۔

اس کے برعکس ان میں تاریخ سے دشمنی اور عداوت پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تاریخ ان کو اپنے میں کوئی جگہ دینے کو تیار نہیں۔ ان کا کوئی نام ادب، فن، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور ایجادات میں نظر نہیں آتا۔ جبکہ دنیا کی ترقی کی راہ میں وہ ایک رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اس نے اگر تاریخ میں ان کا ذکر ہوتا ہے تو ان کے جرائم کا بدعنوانیوں کا دہشت گردی اور تشدد کا ایک ایسی تاریخ جو ان کا یہ روپ پیش کرے۔ وہ ان کے لئے باعث شرم ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ نہ

صرف اس کے مخالف ہو جاتے ہیں۔ بلکہ اس سے اپنے تمام رشتے و نااطے توڑ لیتے ہیں۔ یہی صورت حال پاکستان کے سماج اور اس کے حکمران طبقوں کی ہے کہ وہ تاریخ کو اپنا سب سے بڑا دشمن سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ ان کی بدعنوانیوں کا بیان ہے۔

لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اس تاریخ اور اس کے ماخذوں کو تباہ کرنے کی کوششیں ہوتی رہتی ہیں۔ اکثر حکومت کے اہم شعبوں میں دستاویزات کو آگ لگتی رہتی ہے کہ جہاں وہ تمام شہادتیں منادی جاتی ہیں کہ جن کی بنیاد پر جرائم اور بدعنوانیوں کی تاریخ کو لکھا جاسکتا ہے۔

دوسری کوشش یہ ہوتی ہے کہ ایسی تمام دستاویزات کو تھیلوں، بوریوں اور بتوں میں بند کر کے ایسے اسٹوروں اور گوداموں میں رکھ دیا جائے کہ جہاں یہ گرد و غبار اور دیمک کے ذریعہ ضائع ہو جائیں۔ تاریخی دستاویزات کو محفوظ نہ رکھنے کا جذبہ ہمارے ہاں پوری طرح سے موجود ہے۔ اس طرح سے کسی بھی محقق کے لئے یہ مشکل ہے کہ وہ مکمل تاریخ رکھ سکے۔

اس کے بعد دستاویزات محفوظ کر لی جاتی ہیں۔ ان تک پہنچ کر اس قدر مشکل بنا دیا جاتا ہے کہ بہت کم محقق ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

- 5 -

لیکن اس کا ایک حل یہ ہے کہ تاریخ کے مضمون ہی کو ختم کر دیا جائے تاکہ نہ تو مورخ پیدا ہوں اور نہ ہی تاریخ لکھی جاسکے۔ اس وجہ سے اسکولوں سے تاریخ کے مضمون کو ختم کر دیا گیا ہے۔ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں یہ اختیاری ہے۔ ہر نصاب کو اس طرح سے ترتیب دیا گیا ہے کہ تاریخ کا صحیح مفہوم پیدا نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے تعلیمی اداروں میں تاریخ کو توڑ کر اور شکستہ کر کے پڑھایا جاتا ہے۔ اس لئے ہمیں اس کے استاد تو مل جاتے ہیں مگر مورخ نہیں ملتے۔

جب تاریخ نویسی کا تجربہ ہی ختم ہو جائے گا اور تحقیق کی تکنیک سے واقفیت نہ ہوگی تو اس صورت میں تاریخ لکھنے والے بھی ختم ہو جائیں گے۔ یہی صورت حال اس وقت پاکستان کی ہے۔ قدیم ہندوستان پر تحقیق کرنے والا کوئی نہیں کیونکہ اس کے لئے سنسکرت اور دوسری قدیم زبانوں کا جاننا ضروری ہے۔ عہد وسطیٰ کے لئے فارسی کا علم ضروری ہے۔ اسلامی تاریخ کے لئے عربی۔ چونکہ ان زبانوں کا علم نہیں۔ اس لئے کوئی بنیادی ماخذوں سے استفادہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے کوئی تحقیق بھی نہیں ہو رہی ہے۔ کم و بیش یہی صورت جدید تاریخ کی ہے۔

ان حالات میں آسان طریقہ سیاستدانوں، جرنیلوں اور نوکر شاہی کے عہدے داروں کے لئے یہ رکھ جاتا ہے کہ وہ اپنی یادداشتیں لکھیں۔ یہ یادداشتیں تاریخ کو مسخ کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعہ حکمران طبقے کے افراد اپنی شخصیت کو ابھار رہے ہیں اور تاریخ کا ایک بہت ہی تنگ نقطہ نظر پیش کر رہے ہیں۔

طبقاتی شعور اور تاریخ نویسی

محمد ابو الفضل

فیرنانڈ برودیل (Fernand Braudel) کا قول ہے کہ بڑی مصیبتیں حقیقی انقلابوں کی معمار نہیں صرف نقیب ہوتی ہیں، جبکہ انقلاب ہمیں کائنات کے بارے میں سوچنے اور اس کا دوبارہ تعین کرنے پر اکساتے ہیں۔ مثلاً انقلاب فرانس نے جو ایک عرصے تک خود ہی ساری تاریخ تھا، ہمیں سینٹ سیمون (Saint Simon) کی سوچ اور پھر کونت (Conte)، پرودول (Proudhon) اور مارکس (Marx) کی سوچ دی۔

کیا انقلاب یا ہولناک تبدیلیاں تاریخ کے موڑ ہوتے ہیں، اس کے سنگ میل ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اپنی جگہ تاریخ نہیں ہوتے۔ تاریخ کا عمل دراصل انسانیت کا اپنا تحول ہے جو مادے پر انسانی محنت کے اطلاق سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ کچھ کچھ عرصے کے بعد انسان اپنے معاشرے کی ترتیب کو بدل کر ایک نئے دور میں داخل ہوتا ہے جس میں انسانی رشتے بدل جاتے ہیں اور مورخ ان تبدیلیوں کو رقم کرتا ہے۔ جس کو ہم تاریخ کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ تاریخ محض ہتھوڑے اور درانتی کی کھتا ہے۔ لیکن انسان جس طرح سے اپنی غذا پیدا کرتا ہے اور اپنی محنت کی قوت کی افزائش نو کرتا ہے، وہ مرکزی عمل ہے۔ اس کی زندگی کی باقی جہتیں اس سے مربوط اور اس پر منحصر ہوتی ہیں۔ جب کہا جاتا ہے کہ انسان صرف روٹی پر نہیں رہتا تو اس کا مطلب عموماً یہ لیا جاتا ہے کہ انسان کو روٹی کی ضرورت نہیں ہے۔ حالانکہ جو لوگ یہ کہتے ہیں وہ وہی ہیں جو نہ محض یہ کہ پیٹ بھر کر روٹی کھاتے ہیں بلکہ اس کے بعد ان کو کافی، برانڈی اور سگار بھی چاہیے ہوتے ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگلی روٹی کے بارے میں ان کو کوئی پریشانی نہیں ہوتی ہے۔

جب تک انسان کی معاشی پیداوار اس کی ضروریات سے کم ہے تب تک انسانیت طبقوں میں بٹی رہے گی۔ جن میں سے ایک طبقہ اپنے حصے سے زیادہ پیداوار لے گا اور اس استحصال کے لیے معاشرے میں تشدد کے استعمال کی اجارہ داری حاصل کرے گا۔ یہ طبقہ پیداوار کی تقسیم پر غلبہ حاصل نہیں کر سکتا جب تک وہ پیداواری عمل پر غلبہ حاصل نہ کر لے۔ چنانچہ حکمران طبقہ معاشرے میں پورے پیداواری عمل کو ترتیب دیتا ہے اور پھر اس پیداوار سے فاضل مالیت اپنے لیے نکال لیتا ہے۔ معاشرے میں پیداواری اور تقسیم کے عمل پر حکمران طبقے کے مکمل غلبے کے نتیجے میں کلچر، طرز معاشرت، علم، تحقیق وغیرہ تک رسائی حکمران طبقہ ہی منظم کرتا ہے اور اس کی سوچ پورے دور کی سوچ ہو جاتی ہے۔

تاریخ نویسی حکمران طبقے کا اپنے بارے میں بیان ہے جو خود داخلی طور پر اس کے اندر خود اعتمادی پیدا کرتا ہے اور خارجی طور پر اس کی وقعت کو بڑھاتا ہے۔ وہ ایسے تمام بیانات کی طرح مثالی زبان میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب انگلستان کا حکمران طبقہ خود اپنے مزدوروں کو اور ایک چوتھائی دنیا کے عوام کو مٹی میں پیس رہا تھا تو یہ نہیں کہتا تھا کہ یہ ہمارا منصب ہے کہ ہم کروڑوں لوگوں پر جبر کر کے ان سے فاضل مالیت چھین لیں۔ یعنی ان کو مزید غربت میں دھکیل کر خود اپنے عیش و آرام کو بڑھائیں۔ اس نے اپنے جبر کا نام ڈیوٹی رکھا تھا اور اپنے استحصالی عمل کو سروس کہتا تھا۔

جب کوئی طبقہ اقتدار میں ہوتا ہے یا اپنے عروج کی طرف بڑھ رہا ہوتا ہے تو اس کے لیے یہ کافی نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنے حال کو تاریخ کا ایک درخشاں باب بنا کر پیش کرے۔ بلکہ وہ اپنے ماضی کی از سر نو تعمیر کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ وہ عالی نسب ہے۔ اگر وہ یہ بیان طبقاتی طور پر اپنے بارے میں نہیں کر سکتا اور عموماً نہیں کر سکتا تو وہ یہ ابلاغ قوم کے پردے میں کرتا ہے کہ وہ اپنی قوم کی عظمت یا اس کی ان خصوصیات کا ذکر کرتا ہے جو بقول اس کے اپنے، صدیوں میں اس کو پہاڑ کی چوٹی پر لائیں۔ جس قوم نے شروع ہی سے اپنی منزل طے کر لی تھی اور نہایت روشن نظری سے اس کی تسخیر کی طرف بڑھی اور چونکہ وہ طبقہ اپنے کو اپنی قوم کا بہترین حصہ سمجھتا ہے اس لیے اپنی قوم کے ماضی کے قصیدوں میں اس کو اپنی ہی ثناء سنائی دیتی ہے۔ اس کی نگاہ میں اس کی تاریخ غنائی ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ کوئی حکمران طبقہ جو زیادہ وقت محنت کشوں کو دہانے اور ان کا استحصال کرنے میں مصروف رہتا ہے، یہ تمام ثقافتی کام خود نہیں کر سکتا۔ مگر چونکہ اس کی سوچ تمام معاشرے پر حاوی

ہوتی ہے، بلکہ تمام عہد کی سوچ ہوتی ہے اس لیے اس معاشرے کے نشی، انشا پر داز اور دانشور انہی خیالات کے حامی ہوتے ہیں (سوائے ایک چھوٹی سی اقلیت کے) لہذا وہ اسی حکمران طبقے کے کمالات اور فتوحات کے بارے میں لکھتے ہیں۔ حکمران طبقہ صرف یہ اہتمام کرتا ہے کہ ان کی اتنی آمدنی ہو کہ وہ اطمینان سے تحقیق اور تدوین کا کام کر سکیں نہ کہ محض اس طبقے کی عظمت کو اجاگر کرنے کا بلکہ اس قوم کے ماضی کی درخشندگی کے بیان کا۔

ان کا بیان موجود حکمران طبقے کے نظریاتی حدود کے اندر ہی ہوتا ہے۔ مثلاً آریان (Flaures Arrianus) یونانی الاصل تھا۔ مگر اس وقت تک سارا یونان سلطنتِ روما کے زیرِ نگیں آچکا تھا اور اس کا اپنا بہت وقت روم میں گزرا۔ اس نے سکندر مقدونی کی زندگی اور فتوحات پر کتاب لکھی، یہ دکھانے کے لیے کہ خود یونان کوئی معمولی تمدن نہیں تھا۔ اس بارے میں وہ کہتا ہے کہ سکندر اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ اب ایک شہری ریاستوں کا زمانہ گزر گیا تھا۔ اب یہ خیال سکندر کے عہد، یعنی چوتھی صدی قبل مسیح کے یونان میں مقبول رہا ہو یا نہیں، دوسری صدی بعد مسیح میں، جب آریان یہ لکھ رہا تھا، پھیلتی ہوئی سلطنتِ روما کا یہ نظریہ ضرور تھا۔

پولیبیوس یونانی (Polybius) جو تاریخ میں تسمیب کا متلاشی تھا، وہ بھی سلطنتِ روما کے بے تحاشہ پھیلاؤ کے زمانے میں اس سے آگے نہ بڑھا کہ پہلے روم کی کامیابی کو دیوتا کے ارادے کا نتیجہ قرار دیا اور پھر فطری وجوہات کو۔ بات یہ ہے کہ کسی تیزی سے پھیلتی ہوئی طاقت کے حکمران طبقے کو نہ فرصت ہوتی ہے اور نہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ اپنی روز افزوں کامرانیوں کی وجہ تلاش کرے اور اگر اس کے ثنا خواں و جہیں تلاش کرنے نکلتے بھی ہیں تو آخر میں تان اس قوم کے اقبال پر آ کر ٹوٹی ہے جو سیدھی سیدھی نسل پرستی ہو جاتی ہے۔

چنانچہ انیسویں صدی میں جب انگلستان جس چیز کو چھوٹا تھا وہ سونا بن جاتی تھی، انگریزی مورخوں نے اپنے سامراجی پھیلاؤ کی تاریخ میں کسی گہرے تجزیے کی ضرورت نہیں محسوس کی۔ جب کہ فرانس کو قدم قدم پر انگلستان کے مقابلے میں مشکلیں پیش آتی تھیں۔ لہذا اس کے مفکرین نے تاریخ اور علمِ حرب دونوں میدانوں میں سودمند تجزیے کیے۔

آج یونان کو ہر علم، ہر فن کا منبج گردانا جاتا ہے۔ جو چیز ہے وہ اسی نیم خشک جزیرے نما سے شروع ہوتی ہے۔ گویا کہ ساری دنیا میں اندھیرا تھا اور دفعتاً بغیر کسی علمی وجہ کے اس ایک جگہ سے شعائیں پھوٹ پڑیں جن سے آج تک تہذیب میں اُجالا ہے۔ بے شک پانچویں سے تیسری قبل

مسیح کا یونان منفرد اور بے حد دلچسپ جگہ رہا ہوگا۔ لیکن آخر مصری، سمیری، چینی تہذیبیں وغیرہ اس سے زیادہ پرانی تھیں۔ ان کا کچھ تو عکس یونان پر پڑا ہوگا اور بقول مارکس کے، انسانی علم کے ارتقا میں یونانی مفکروں کی حیثیت ذہین بچوں کی سی ہے۔ وہ ہر چیز پر حیران ہوتے تھے، ہر چیز کی وجہ ڈھونڈتے تھے اور چونکہ وجہ تک پہنچنے کے لیے مادی وسائل ان کے پاس نہیں تھے اس لیے سوال اور جواب کے بیچ کی جگہ کو وہ منطق سے پُر کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

مگر یونانیوں نے خود دیکھا کہ جس زمانے میں پیلوپونیزیا (Peloponnesia) کے بن میں دیوتا گھوم رہے تھے اس وقت مصری اور بابلی اپنے مسائل انسانی فہم کی سطح پر حل کرتے تھے۔ ہیروڈاٹس (Herodotus) یقیناً بہت بڑا مورخ ہے کہ اس نے تاریخ نویسی میں شک کو داخل کیا۔ لیکن اس سے پہلے سے مصر، عراق اور چین میں تاریخ نویسی کا رواج تھا۔

ہوا دراصل یہ کہ یورپ میں جو ترقی آٹھویں صدی سے ہو رہی تھی، سولہویں صدی میں اس میں تیزی آ گئی اور اس کی سامراجی توسیع سیلاب کی طرح دنیا کو مسخر کرنے لگی۔ اس سے پہلے تاریخ میں کسی تہذیب نے ایسی لگاتار ترقی اتنی رفتار سے اور اتنے لمبے عرصے تک نہیں کی تھی۔ اس کا حکمران طبقہ، کسی نو دودلیتے کی طرح اپنی عظمت کو اپنے ماضی میں ڈھونڈتے یونان تک پہنچا۔ اب یونان ہر علم کا منبع ہو گیا گویا کہ اس نے اپنے سے پہلے گزرنے والی تہذیبوں سے کوئی استفادہ نہیں کیا تھا اور سکندر، سکندر اعظم ہو گیا کہ یورپ اب ساری دنیا کی جو تسخیر کر رہا تھا وہ بالکل فطری تھی کہ سکندر اس کا پیشرو تھا۔ یونان کی عظمت گویا کہ لا وجود سے وجود میں آئی تھی اور پھر عیسائیت سے مل کر اس نے موجودہ یورپ کو جنم دیا جو کہ انسانی ترقی اور علم کا تاج تھا۔

ہم سب مانتے ہیں کہ یورپ (اور اس کی شاخ شمالی امریکہ) موجودہ ترقی یافتہ معاشرے کا معمار ہے۔ ٹیکنالوجی ان کا حصہ ہے۔ ہم تو مصنوعات کے خوشہ چیں ہیں، مگر یورپ کے اندر بھی تکنیکی ترقی یکساں نہیں ہوئی۔ سب سے پہلے ہالینڈ (بشمول بیلجیئم) آگے بڑھا، پھر انگلستان، پھر فرانس وغیرہ۔ چنانچہ دوسری جنگ عظیم کے شروع میں فرانس نیم صنعتی تھا جب کہ جرمنی، بیلجیئم، انگلستان، سویڈن وغیرہ مکمل طور پر صنعتی تھے۔

اس سے پہلے، اٹھارہویں صدی میں، خرد افروزی کی تحریک بھی اسی طرح غیر مساوی رفتار سے آگے بڑھی۔ انگلستان اور فرانس میں اس کا اثر زیادہ تھا اور پہلے آیا جب کہ جرمنی میں بعد میں پہنچا، جس کی وجہ یہ تھی کہ جرمنی ابھی معاشی اور صنعتی طور پر انگلستان اور فرانس سے بہت پیچھے تھا۔

بہا کانٹ (Kant) کا شمار خرد افروزی کے فلسفیوں میں ہوتا ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ اور ہیگل (Hegel) دراصل خرد افروزی کی دنیا میں جرمنی کی جگہ کے تعین کی تلاش میں تھے۔ ویسے بھی ہیگل کے فلسفہ تاریخ میں ان کی idea کی تھیوری کے جتنے بھی ثبوت ملتے ہوں، وہ مشرق حتیٰ کہ مشرقِ قریب کے بارے میں بھی انہیں نقائص کا حامل ہے جتنا کہ اس زمانے کا عمومی یورپی علم تھا۔

دوسری طرف چونکہ یونان کو نیا ابھرتا ہوا یورپ اپنی ماں سمجھتا تھا لہذا ہیگل عہدِ عتیق کے اہالیانِ یونان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ تو ہم پرستی کو مسترد کر چکے تھے۔ یہ تب جب کہ یونانی ہر موقع پر پڑ پٹنی اور دوسرے مقدس مقامات پر فائلیں نگلاتے تھے۔ دراصل ہیگل اپنے زمانے کے یورپ کی، مایوں کہیے کہ اپنی، خردمندی کو قدیم یونان کے سر تھوپ رہے تھے۔

ہیگل کا عقیدہ تھا کہ چونکہ جرمن قوم اپنی اندرونی اصلاحات میں کامیاب ہو گئی تھی اس لیے اب وہ تاریخ کے تسطوری کی سچی وارث تھی۔ چنانچہ ان کی تاریخ کے عظیم الشان سفر کی تان ایک پتی بورژوا منصوبے پر ٹوٹی۔

عبدالرحمن ابن خلدون کی تاریخ تو اب صرف مورخ ہی پڑھتے ہوں گے۔ لیکن کوئی شک نہیں کہ ان کا مقدمہ نہ محض یہ کہ دلچسپ ہے بلکہ تھیوری کے میدان میں ایک عظیم الشان کارنامہ ہے۔ تسبیب کی جستجو چاہے قدیم یونانیوں سے شروع ہوئی ہو، لیکن اس کی کامیاب مثال یہ ہے جو جدید دور کے تاریخ کے فلسفے کا معیار ہے۔

انہوں نے اپنے فلسفے میں بدویت کی جو خصوصیات بیان کی ہوں۔ ان میں عصبيت کا کردار اہم ہے۔ اب گلے بانوں کی عصبيت کی کیا اہمیت تاریخ کے تسطوری میں ہو سکتی ہے، اس کا نظریہ بہت بدل گیا ہے۔ کوئی بھی گلے بان طریق پیداوار ایک خفیف مقدار سے زیادہ فاضل مالیت نہیں پیدا کرتا۔ لہذا ایسا معاشرہ یا تو دوزخی معیشتوں کے بیچ میں تجارت میں مدد کرتا ہے یا کھیتی باڑی کرنے والوں کے یہاں لوٹ مار کرتا ہے۔ ابن خلدون جن مملکتوں کے بادشاہوں کا وزیر رہا تھا وہ سب عرب مغرب میں ساحل پر کھیتی باڑی کی معیشتوں پر حکومت کرتے تھے۔ ان کے لیے سب سے مشکل کام تھا اپنے جنوب کے صحرائی علاقوں میں بسنے والے بدوؤں کو قابو میں رکھنا۔ ابن خلدون ان کو تلاتا ہے کہ بدوؤں کی عصبيت اور جھوٹے غرور کے باوجود شہری زندگی ان سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ ہے اور اس کی سرنوشت ہے ان پر حکومت کرنا اور یہی اس زمانے کے حکمران طبقے

کا نظریہ بھی تھا۔

جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی تاریخ بہت ہی مخصوص طرز کی ہے۔ یہاں دو بڑی تہذیبیں ملیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہوئیں۔ لیکن دونوں میں سے کوئی دوسری کو اپنے اندر ضم نہیں کر سکی۔ لہذا ان دونوں میں ہزار سال تک ایک پُر خلش وجود باہمی رہی اور مسلمانوں میں اپنی اقلیتی حیثیت کی وجہ سے ایک عدم تحفظ کا بھی احساس رہا۔

المیرونی یہاں تب آیا تھا جب جنوبی ایشیا ہندو تھا۔ اس نے اس کو ایک عالم کی حیثیت سے صحت مند طریقے سے دیکھا اور ہندو تہذیب کے مضبوط پہلوؤں کی تعریف کی۔

لیکن یہ صحت مند رویہ مفقود ہو گیا جب ایک مٹھی بھر گڈریوں کے لیڈروں نے ایک اتنے بڑے معاشرے کی حکمرانی حاصل کر لی۔ ایران اور انڈونیشیا میں مفتوح قوم پوری کی پوری مسلمان ہو گئی اور اس ضمن میں اپنے تہوار اور دیوتا بھی ساتھ لے آئی۔ لیکن یہاں یہ نہ ہو سکا۔ لہذا مسلمان اکبر کے زمانے سے پہلے ایک طرح کی قلعہ بندی کی طرز فکر رکھتے تھے۔ مثلاً منہاج سراج کی 'طبقات ناصری' حضرت آدم سے شروع ہو کر تمام انبیاء کے ذکر کے بعد، حجاز اور قریش پر پہنچ جاتی ہے۔ مختلف مسلمان حکمرانوں کی داستان، بمعہ ایران اور توران کے پس منظر کے، آ کر غرنوی اور غوری پر ٹوٹی ہے اور پھر ہمارے تیزی سے بدلتے ہوئے شاہی خاندانوں کا سلسلہ چل پڑتا ہے۔ شمالی ہندوستان کے ان فرمانرواؤں کو اور ان کے موثر خوں کو، ہندوستان کے کئی ہزار سالہ پس منظر سے کوئی واسطہ نہیں۔ بجا ہندو تاریخ نہیں لکھتے تھے۔ لیکن ان کی مقدس کتابوں اور دوسری کہانیوں کے ذریعے تو ان کی تاریخ کا کچھ پتہ ملتا تھا۔ لیکن مسلمان ایک بہت ہی قدیم معاشرے، ایک ثقافتی طور پر متمول تہذیب کے بیچ میں قلعہ بنا کر رہے تھے۔

اکبر جو ہمایوں کے تلخ تجربے کے بعد، ہندو رعایا کو اپنے ساتھ ملانا چاہتے تھے، انہوں نے بھی جب رامائن پڑھنی چاہی تو اس کا فارسی میں ترجمہ کروا کے سنا۔ مگر ہم بعد میں دیکھتے ہیں کہ ملکہ وکٹوریہ نے ہندوستان کی قیصرہ بننے کے بعد انگلستان میں بیٹھ کر اردو سیکھی۔

بات ہے پاکستان کی قوم سازی اور ہمارے حکمران طبقے کی تخلیق کی۔ پروفیسر مبارک علی کو شکایت ہے کہ 'سیاسی تاریخ' کا سب سے بڑا المیہ ہے کہ اس کو حکمران طبقے اپنے اقتدار اور طاقت کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور پھر 'قوم' کے نام پر جو طبقاتی مفادات کو پورا کیا گیا ہے، اس کو ظاہر کیا جائے۔'

مگر تاریخ ہمیشہ حکمران طبقے کا بیان (discourse) ہوتی ہے اور قوم کی بھی وہی سوچ ہوتی ہے جو کہ حکمران طبقے کی ہوتی ہے۔ یعنی جب تک وہ حکمران طبقہ آسمان کی طرف سے دیئے گئے مینڈیٹ (mandate of heaven) کو کھونہ دے اور اس کا وجود بحیثیت طبقے کے، معیشت کی انفراسٹرکچر کے لیے غیر ضروری نہ ہو جائے۔

اس میں اہم سوال یہ ہے کہ حکمران طبقے کی نوعیت کیا ہے۔ اس پر نہ محض یہ کہ نظام پیداوار کی ساخت کا انحصار ہوتا ہے بلکہ قوم کی تاریخ کا کہ کسی بھی قوم کی تاریخ اصل میں اس کے حکمران طبقے کی تاریخ ہوتی ہے۔ کل اگر مزدور طبقہ حکمران ہوا تو وہ بھی انسان کے پورے تسطور کی تاریخ کو اپنے طبقاتی نقطہ نظر سے دیکھے گا اور اسی کے مطابق اس کی تشریح کرے گا اور جو نیا نظام پیداوار وہ رائج کرے گا وہ اس کے اپنے طبقاتی تقاضوں کے مطابق ہوگا۔

پاکستان میں قوم سازی کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ قومیں اپنے بورژوا طبقے کی تخلیق ہوتی ہیں اور یہاں کا حکمران طبقہ بورژوا نہیں ہے۔ اگر کسی طبقے کو حکمران کہا جاسکتا ہے تو وہ جاگیردار طبقہ ہے۔ پاکستان کی تحریک، کانگریس کے دعوے کے برعکس، شمالی ہندوستان، یعنی یو۔ پی اور بہار، کے زمینداروں کی تحریک نہیں تھی۔ بلکہ وہاں کے ابھرتے ہوئے بورژوا طبقے کی تحریک، جیسا کہ مارکس کہتا ہے جب کوئی طبقہ ابھر رہا ہوتا ہے تو وہ نوعیت کے اعتبار سے اتنا ہی طبقہ ہوتا ہے جتنا کہ مکمل طبقہ۔ بجا اس طبقے کا ایک بڑا حصہ ابھی نوکری پیشہ لوگوں پر مشتمل تھا جو کہ شروع میں بورژوا طبقے کی ایک شکل ہوتی ہے۔ یہ طبقہ پاکستان کی صورت میں قومی منڈی ڈھونڈ رہا تھا تا کہ پورے طور سے اپنی اصل طبقاتی صورت میں ترقی کر سکے۔

مشرقی پاکستان میں زمینداری کے خاتمے کے بعد بورژوا طبقہ وہاں سیاست پر حاوی ہو چکا تھا۔ لیکن مغربی پاکستان کی سیاست پر جاگیردار طبقے کی گرفت کی مضبوطی میں کوئی فرق نہیں آیا تھا حالانکہ یہاں کے نوزائیدہ صنعتی بورژوا طبقے نے زرعی اصلاحات کی بات اٹھانی شروع کر دی تھی۔ چونکہ جاگیردار طبقے کو بورژوا اقتدار کسی بھی صورت میں منظور نہیں تھا اس لیے مشرقی پاکستان کو وفاق سے نکالنا ضروری ہو گیا اور اس کے بعد مغربی پاکستان میں جاگیردار حکومت نے، زرعی اصلاحات کا ڈھونگ رچانے کے بعد صنعتوں کو اندھا دھند قومیا کر یہاں کے بورژوا طبقے کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا کہ صنعتی سرمایہ دار ہی اپنے طبقے کی بنیاد اور اصل ہوتا ہے۔ یہ نئی طرح کی سوشلزم تھی جو جاگیرداری کو مضبوط کر کے سرمایہ داری کو ختم کرے۔ بہر حال اب ہمارا بنیادی طور پر تجارتی بورژوا

طبقہ جاگیردار کا کمزور ساحلیف ہے۔ قوم بنانے کا تاریخی منصب بورژوا طبقے کا ہے کہ اس کی طبقاتی بنیاد ہی قوی منڈی ہوتی ہے۔ چونکہ یہاں وہ طبقہ برسرِ اقتدار نہیں ہے اس لیے یہاں پاکستانیوں کو ایک مضبوط قوم بنانے میں کسی کو دلچسپی نہیں ہے۔ یہاں تک کہ الیکشن کے مہینوں بعد بھی یہاں صحیح معنوں میں کوئی حکومت نہیں بن سکی۔

ہماری موجودہ جاگیردار قیادت نے ملک کو صنعتی بنانے کی پالیسی سے ہاتھ کھینچ لیا ہے اور پاکستان میں صنعتکاری کو بیرونی سرمائے پر چھوڑ دیا ہے حالانکہ بیرونی سرمایہ ملکی سرمائے کا صرف حلیف ہو سکتا ہے۔ اس کی جگہ نہیں لے سکتا ہے۔ تاریخ میں ابھی تک کسی ملک کو بیرونی سرمائے نے صنعتی نہیں بنایا۔ اور جب اس آبادی کو ایک قوم بنانے ہی میں اس حکمران طبقے کو دلچسپی نہیں ہے تو اس قوم کی تاریخ مرتب کرنے میں بھی نہیں ہو سکتی کہ تاریخ ہوا میں نہیں ہوتی۔ وہ قوم کو بنانے اور اس کو قومی شعور دینے کا ایک اہم ذریعہ ہوتی ہے۔ اسی لیے تاریخ میں حقائق یا حقائق کا ایک رخ جتنا اہم ہوتا ہے اتنا ہی اہم افسانہ بھی ہوتا ہے۔ تاریخ نہ محض یہ بتلاتی ہے کہ ایک گروہ کیسے ترقی کر کے ایک قوم بنا بلکہ یہ بھی باور کراتی ہے کہ یہ قوم منفرد اور ممتاز ہونے کے قابل کیوں ہے۔ ہمارا جاگیردار طبقہ، بشمول قبائلی اور گلے بان عناصر کے، تو اپنے طبقاتی شعور اور نظریے کے مطابق فی الحال مختلف صوبوں، ضلعوں اور تحصیلوں میں الگ الگ 'قوموں' کی تشکیل میں مصروف ہے۔ یہ ناتواپا کستانی قوم کی تشکیل کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی تاریخ کا تصور۔

اعتزاز احسن نے 'انڈس ساگا' (Indus Saga) میں پاکستان کی تاریخ کی بنیاد کا خاکہ بورژوا زاویہ نگاہ سے پیش کیا ہے۔ یہ مورخوں کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے۔ تاریخی طور پر وادی سندھ کبھی سیاسی یا معاشی ایکائی نہیں رہی۔ اس لیے مصنف کو اس کی جغرافیائی اکائی پر زور دینا پڑا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہند اور سندھ الگ خطے اور الگ تہذیبیں ہیں۔ نیز وادی سندھ میں حاوی رجحان دہلی کی بالادستی سے آزاد ہونے کا رہا ہے۔

اعتزاز احسن تاریخ نویسی میں دیومالا اور اندازِ نظر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ وادی سندھ نے ہمیشہ حملہ آوروں کو روکا اور اس کی تاریخ جنوبی ایشیا کے تمام دوسرے خطوں کی تاریخ سے زیادہ شاندار ہے اور یہاں کی زیر زمین مزاحمت نے آخر انگریزی راج کو پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ وہ جوشِ بیان میں کہہ جاتے ہیں کہ وادی سندھ بجائے خود ایک ابدی اور فطری ریاست ہے۔

اصل میں انیسویں صدی تک یعنی آپاشی کی نہریں بننے سے پہلے وادی سندھ کے کسی حصے میں اتنی پیداوار اور فاضل مالیت نہیں تھی کہ اس کی بنیاد پر ایک اتنی مضبوط ریاست بن سکتی جو وادی کو متحد کر لیتی۔ اب اس اتحاد کے اور ایک مضبوط ریاست بننے کے امکانات ہیں بشرطیکہ یہاں کا سرمایہ دار طبقہ اقتدار اپنے ہاتھ میں لے اور اس ہدف کو پورا کرے۔ زار شاہی روس میں سرمایہ دار طبقہ جب اپنا فرض ادا نہیں کر سکا تو اس کی جگہ یہ کام مزدور طبقے نے انجام دیا۔ مگر افسوس ہے کہ یہاں مزدور طبقے میں اتنی طاقت نہیں ہے۔ بلکہ جاگیرداری کی سخت گرفت کی وجہ سے صنعتی مزدور اور زرعی مزدور اور بے زمین کسان میں اتحاد بھی ابھی تک قائم نہیں ہو سکا۔ لہذا ڈریہ ہے کہ سرمایہ دار طبقے کی ناکامی کی صورت میں ہم جاگیرداری تلے پستے رہیں گے اور ملک بڑی طاقتوں اور اجارہ دار سرمائے کی جولا نگاہ بنارہے گا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے سرمایہ دار طبقہ آگے تو بڑھے، مورخ ہاتھوں میں قلم لیے تیار ہیں اور وہ ہی تاریخ ہماری تاریخ کی شروعات ہوگی کہ ابھی تک تو قبیلوں، خاندانوں اور خانہ بدوشوں کی تاریخیں لکھی گئی ہیں۔

تاریخ کیوں؟*

عزیز اسماعیل

ترجمہ: نوین جی حیدر

خلاصہ

اس مختصر مضمون میں مصنف سوال اٹھاتے ہیں کہ 'تاریخ' کیا ہے؟ اور کس طرح تاریخ کا مطالعہ کسی کمیونی کو کسی خاص وقت میں فائدہ پہنچا سکتا ہے؟ تاریخ کی اس سادہ تعریف سے آگے بڑھتے ہوئے کہ یہ 'ماضی کے حقائق' کا مطالعہ ہے، اس مضمون میں کوشش کی گئی ہے کہ بتایا جائے کہ کس طرح تشریح، اور خود مؤرخین تاریخ کی تحریر کو متاثر کرتے ہیں۔ مضمون کا اختتام اس کوشش پر ہوتا ہے کہ قوم کی زندگیوں پر تاریخ کی اہمیت کو اجاگر کیا جائے اور بتایا جائے کہ خود تاریخ کس طرح سمجھنے اور شناخت کے احساس کو بڑھانے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔

چند مقامات پر مصنف اسماعیلی کمیونی کے تجربے کا حوالہ دیتے ہیں، کیونکہ یہ مضمون ایک اسماعیلی رسالے سے ماخوذ ہے۔ زیادہ عمومیت سے مصنف اسلامی تاریخ سے مثالوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ مگر یہ حوالے مثالی ہیں، بجائے خود بنیادی ہونے کے، اور مضمون درحقیقت تمام تاریخ

* یہ مضمون نیروبی، کینیڈا کی اسماعیلی کمیونی سے شائع شدہ مجلہ 'اسماعیلی افریقہ' [۱۹۷۰] ص ۲۰-۲۷، سے ماخوذ ہے۔ اس مضمون کو <http://www.iis.ac.uk> پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ مضمون کے مصنف عزیز اسماعیل ۱۹۸۸ء سے ۱۹۹۸ء تک انسٹیٹیوٹ آف اسماعیلی اسٹڈیز لندن کے ڈیرن رہ چکے ہیں، اور اب بھی اس ادارے کی گورننگ باڈی کے ممبر ہیں۔ مختلف تحقیقی جرائد میں بے شمار مضامین کے علاوہ ان کی مندرجہ ذیل دو کتب شائع ہو چکی ہیں: The Poetics of Religions Experience: The Islamic Context: زیر نظر مضمون کا اور A Sent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics ترجمہ نوین جی حیدر نے کیا ہے جو پاکستان اسٹڈیز سینٹر، جامعہ کراچی میں اسٹنٹ پروفیسر ہیں۔

کی اہمیت پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ان تمام مؤرخین کی دلچسپی اور تعلق کے معاملات سے ہے، جو اصولی طریقوں پر اپنے کام پر غور کرتے ہیں۔

تعارف

ہماری یونیورسٹیوں میں پڑھائے جانے والے تمام مضامین میں تاریخ ایک سب سے کم درست طریقے پر سمجھا گیا مضمون ہے۔ ہر ماہ تاریخ کی تدریسی کتابوں، مجلد اور کاغذی جلدوں کا ایک سیلاب بازار میں اُمنڈتا ہوا نظر آتا ہے۔ پھر بھی خود مفکرین اور عام آدمی دونوں ہی میں یہ مضمون بمشکل کسی گہرائی کے ساتھ سمجھا گیا ہے۔ یہ بات خاص طور سے حیران کن ہے، کیونکہ تاریخ ایک قدیم کاوش ہے۔ بہر حال، اس کی قدامت ہی خود اس کو غیر تو جہی اور غلط فہمی کا شکار بناتی ہے۔ اس کی کا مظاہرہ مختلف طریقوں پر ہوتا ہے۔ بعض افراد زیادہ سے زیادہ پیشہ ورانہ مؤرخین کے لئے ایک مربیانہ رواداری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ دوسرے انہیں 'بے مثل یادداشت' رکھنے والے لوگوں کی حیثیت سے پوجتے ہیں۔ میں اس مضمون میں تاریخ کی نوعیت اور استعمالات پر بحث کرونگا۔ چنانچہ میری کوشش ہوگی کہ دو بنیادی سوالات کے جواب دیئے جائیں، تاریخ کیا ہے؟ اور کس طرح تاریخ کا مطالعہ لوگوں کے کسی گروہ کو ایک مخصوص وقت میں فائدہ پہنچاتا ہے؟ میری مثالیں بنیادی طور پر اسلامی تاریخ سے ماخوذ ہوں گی، آخر میں کچھ بیانات اس بارے میں پیش کروں گا کہ، میرے خیال میں، مطالعہ تاریخ کو کیوں اس وقت ہماری (اسلمعلی) کمیونٹی میں ایک مخصوص مقام حاصل ہے۔

تاریخ کے اجزائے ترکیبی

سب سے پہلے تاریخ کی نوعیت، تاریخ کیا؟ وہ جواب جو میں اس سوال کے لئے پیش کروں گا وہ واضح کرے گا اور جس کا دار و مدار اس بات پر ہوگا کہ ہم اپنی ذاتی زندگیوں میں تاریخ کو کیا مقام دیتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں اس عمومی فلسفیانہ رویہ پر روشنی پڑے گی جو ہماری زندگیوں پر راج کرتا ہے۔ زیادہ تر لوگوں کا جواب اس سوال کے لئے کچھ اس طرح کا ہوگا: تاریخ 'ماضی کے بارے میں حقائق' کے مطالعے کا نام ہے۔ اکثر لوگوں کی طرف سے یہ جواب کافی فطری طور پر اور

بلا توقف آئے گا۔ میں فوری طور پر اس بات کی وضاحت کرنا چاہوں گا کہ میرے ذہن میں اور ان کئی لوگوں کے ذہنوں میں جنہوں نے اس مضمون پر ذرا غور و فکر کیا ہے، یہ تعریف ناکافی بھی ہے اور گمراہ کن بھی۔ یہ دو مغالطوں پر مشتمل ہے، جو دو اصطلاحوں یعنی 'حقائق' اور 'ماضی' کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ دونوں کے تصورات گمراہ کن ہیں، اور میں باری باری ان دونوں پر بات کروں گا۔

آغازِ اسلام: ایک مثال

اولاً میں 'حقائق' کے اس تصور پر کچھ غور و خاص کروں گا، کیونکہ جس طرح کے افراد میرے ذہن میں ہیں (جن کے تصورات تاریخ پر تنقید میرا مقصود ہے)، ان کے لئے تاریخی 'حقائق' ویسے ہی ہیں جیسے کہ یہ جملہ کہنا کہ فلاں فلاں آدمی کی عمر اتنی ہے، یا فلاں فلاں شخص اس یا اس ملک کا صدر ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ تاریخی حقائق کا تعلق ماضی سے ہے نہ کہ حال سے۔ اس قسم کا شخص تاریخی حقائق کو ایسے ہی دیکھے گا جس کو ایک انگریز مؤرخ نے انتہائی موزوں طریقے پر اس جملے میں بیان کیا ہے، 'مجھیرے کے تختے پر تچی مچھلیاں' وہ تمام کی تمام وہاں موجود ہیں، صفائی سے ترتیب دی ہوئی، قابلِ گنتی، صاف طور پر ویسی نظر آنے والی جیسی کے وہ ہیں، اور اٹھائے جانے کے لئے تیار۔ تاریخی حقائق اکثر کہیں زیادہ گنجلک، بہت کم واضح، اور اکثر مواقع پر کہیں زیادہ غیر یقینی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ جتنی زیادہ تاریخی کتب آپ پڑھتے ہیں اتنا ہی زیادہ آپ کو اندازہ ہوتا ہے کہ ہر مؤرخ ایک ہی طرح کے حقائق کا حوالہ نہیں دیتا۔ ضروری نہیں کہ یہ اس وجہ سے ہو کہ ایک مؤرخ کو دوسرے کے مقابلے میں حقائق کا زیادہ علم ہے۔ اگرچہ بعض موقعوں پر ایسا ہو بھی سکتا ہے۔ مگر یہ اس وجہ سے ہے کہ مختلف مؤرخین، مختلف حقائق کو مختلف اہمیت دیتے ہیں۔ بہر حال ایک مؤرخ کو حقائق کے ایک ضخیم مجموعے کا سامنا ہوتا ہے اور کچھ نہیں تو صرف اختصار ہی کی خاطر اگر اسے انتخاب کرنا پڑے تو اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ بعض اہم حقائق کو ایک طرف رکھ دے یا نظر انداز کر دے۔ اور ایسا کرتے وقت اس کا تشریحی تعصب اس عمل میں در آتا ہے، اس کی ایک دلچسپ مثال پیغمبرِ اسلامؐ کی تاریخ میں ملتی ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں رسول اللہ کی رسالت کا ابتدائی نصف حصہ مکہ میں تبلیغ میں گذرا۔ کیوں اس نئے مذہب نے پرانے قبائلی بت اور فلکی خداؤں (Astral Gods) کو نظر انداز کیا؟ یہ وہ سوال ہے جو کسی بھی ان مؤرخین کے ذہنوں میں اُٹھے گا جو اسلام کے آغاز اور توسیع کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ بعض مؤرخین کا کہنا ہے کہ قدیم مذاہب قبائلی خانہ بدوشوں کی روحانی ضروریات کو تسکین پہنچانے سے قاصر ہو گئے تھے۔ وہ شدت سے ایک ایسے نئے مذہب کی تلاش میں تھے جو کہ ان کو ایک تازہ تاثیر اور قوت دے، اور اسلام ان کو ایسا ہی احساس مقصد فراہم کرتا تھا۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ اسلام کا قیام قدیم عرب شاعری میں موجود روایت پرستی کے تفرخ کے بڑھتے ہوئے احساس کی تائید کے طور پر اور حوصلہ افزائی کے نتیجے میں ہوا تھا۔

ایک ہم عصر مفکر اسلام، منگمری واٹ، نے اس صورت حال کے ایک اور پہلو پر زور دیا ہے۔ انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ماقبل اسلام مکہ میں تاجروں کی ایک نئی جمعیت، کاروان تجارت کے نتیجے میں، جس کا یہ شہر مرکز تھا، پیدا ہو رہی تھی۔ یہ ایک نیا طبقہ تھا جو صحرائی خانہ بدوشوں سے واضح طور پر الگ تھا۔ تجارت لامحالہ انفرادیت کو جنم دیتی ہے، اور واٹ کا یقین ہے کہ مکہ کے تاجر ایک انفرادی طریقہ زندگی پیدا کر رہے تھے، جو کہ روایتی عرب اخلاقیات سے شدید متضاد تھی، جہاں زور باہمی امداد اور اشتراکی اتحاد پر تھا۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ مختلف تشریحات مختلف حقائق پر زور دینے کی جانب مائل ہیں۔ وہ مؤرخین جو سمجھتے ہیں کہ نئے مذہب کی فتح پرانے طریقہ ہائے عبادت کے نحیف ہو جانے کا نتیجہ تھی ان کا رجحان ماقبل اسلام عقائد پر، اور خاص طور پر عربوں میں ان عقائد کی جانب کسی بھی عدم اطمینانی کے اشارے کے ثبوت پر متوجہ ہونا ہوگا۔ دیگر مؤرخین جن کا جھکاؤ شاید عربی شعور کے بڑھتے ہوئے رجحان کو اسلام میں بنیادی عنصر ترکیبی کے طور پر اہم ماننے کی جانب ہو، وہ فطری طور پر ماقبل اسلام کی شاعری میں ہونے والے تفاخر کے احساس کے مظاہرے پر زور دیں گے۔ وہ اس حقیقت کی طرف بھی توجہ دلائیں گے کہ رومیوں، فارسیوں، اور axumites کی جانب سے عربستان پر تو اتر سے حملے ہو رہے تھے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان کا رجحان ہوگا کہ وہ آزاد عرب ریاستوں، مثال کے طور پر نباتیوں اور پامیریوں کو زیادہ اہمیت دیں، جو کہ، ان کے استدلال کے مطابق، عرب میں اس احساس آزادی کی علامت ہیں جو ان میں اسلام سے بہت پہلے پیدا ہو گیا تھا، اور جس کو اسلام نے

اس کی آخری حد تک پہنچا دیا۔

دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ منگمری واٹ اس حقیقت پر انک گئے ہیں کہ رسول اللہؐ کی دعوت کا ابتدائی دور سماجی اخلاقیات کے مسلسل حوالوں سے بھرا ہوا ہے، جیسا کہ کاروبار میں ایمان داری، زبان کی پاسداری، بھائی چارے کا جذبہ وغیرہ۔ یہ حقیقت کہ قرآن کی مکی سورتوں میں ان اقدار کا حوالہ مسلسل آیا ہے، واٹ کے لئے ایک تاریخی حقیقت ہے، جو ان کے دعوے کو پختہ کرتی ہے کہ مکہ میں بڑھتی ہوئی تجارتی انفرادیت پسندی تھی جو اسلام کے وجود پذیر ہونے میں اہم عنصر بنی۔ چنانچہ مختلف مؤرخین کا انتخاب اور اصرار مختلف حقائق پر ہوتا ہے، اس لئے نہیں کہ ان کی حقائق جمع کرنے کی استعداد مختلف ہے بلکہ اس لئے کہ ان کی تشریحات مختلف ہیں۔

اسلامی فتوحات: ایک اور مثال

تمام تاریخی تحریروں میں تشریح کا عنصر بنیادی ہے۔ یہ اہم ہے کہ دیکھا جائے کہ تاریخ حقائق جمع (+) تشریح کا مجموعہ ہے، (اور حقائق، جیسا کہ ہم نے دیکھا، مختلف تشریحات کے انتخاب کی بھینٹ چڑھتے ہیں)۔ چلیں ہم ایک اور مشہور واقعے کو تشریح کے عنصر کی مثال کے طور پر یہاں پیش کریں، اسلامی [مطالعے کے] میدان میں، ایک مخصوص صورت حال، جس نے مؤرخین کو ہمیشہ پریشانی میں مبتلا رکھا، ابتدائی فتوحات کی تیزی اور وسعت ہے۔ رسول اللہؐ کی وفات کے بعد ایک عشرے کے اندر عربوں نے، جن کو اب تک بلغار کرنے والے بد و سمجھ کر نظر انداز کیا جاتا تھا، ایک حصہ زمین، جو ماضی میں رومی اور ساسانی تسلط میں تھی، کو تاراج کر لیا تھا۔ تیزی سے انہوں نے فلسطین، شام اور مصر کو اپنے زیر تسلط کر لیا۔ اور عظیم ساسانی سلطنت سے عراق اور، بعد میں، خراسان کے صوبے چھین لئے۔ ایسے انہوں نے دو طاقتور سلطنتوں کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر دیا۔ کس چیز نے اس فوری اور ڈرامائی فتح کو ممکن بنایا؟ اس غیر معمولی توسیع میں ترغیبی قوت کیا تھی؟ کس نے اس منصوبے کو اس عظیم سطح پر سہل کیا؟

مؤرخین مختلف جوابات پیش کرتے ہیں۔ ایک تشریح خصوصیت سے مذہبی عنصر کا سہارا لیتی ہے، اس کا استدلال ہے کہ ان فتوحات کی سب سے اہم خصوصیت ان کے پیچھے مذہبی قوت کا ہونا ہے۔ قرآن ایمان والوں پر زور دیتا ہے کہ وہ عقائد کے پھیلانے کی کوشش کریں اور عرب اس

حکم کی تعمیل کے لئے نکل پڑے۔ دوسرے مؤرخین نے استدلال کیا ہے کہ یہ فتوحات دراصل ایک عادت کی توسیع ہے۔ وہ نشاندہی کرتے ہیں کہ بڑا مال غنیمت کی تلاش میں اکثر دھاوے بولتے تھے۔ اسلامی فتوحات، ان کے استدلال کے مطابق، وہی دھاوے تھے جو انہی مقاصد کو ذہن میں رکھ کر کئے گئے، مگر ایک بڑے پیمانے پر اور ایک نئے عقیدے کے سائے تلے۔ جبکہ دیگر مؤرخین کا زیادہ رجحان فتوحات کے موقع پر عرب میں ہونے والی معاشی اور سماجی بے چینی پر زور دینے کا ہے، جس نے ان کے خیال میں، مسلمانوں کو جزیرہ نما سے دھکیل کر ان سرزمینوں کی طرف جانے پر مجبور کیا جو ماضی میں عظیم طاقتوں کے قبضے میں تھیں۔ دیگر توضیحات زیادہ وسیع ہیں، مؤرخین نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے کہ وہ دو عظیم طاقتیں جن کا ان زمینوں پر قبضہ تھا جن کو عربوں نے فتح کیا، یعنی رومی (بازنطینی) سلطنت مغرب میں اور فارسی (ساسانی) سلطنت مشرق میں، دیرینہ لڑائیوں میں صرف ہو چکی تھیں، یہ کہ بڑھے ہوئے محصولات اور مذہبی ستم رانیوں نے ان کی تھکی ہوئی رعایا کو ان کے خلاف کر دیا، اور یہ کہ عربوں نے، اپنے نئے عقیدے سے حاصل شدہ توانائی سے سرشار، ان پہلے سے تھکی ہوئی قوموں پر آخری اور قاتلانہ وار کیا۔ گویا اس ایک بنیادی نتائج کے حامل واقعے کے لئے ہمارے پاس کافی تعداد میں مختلف تشریحات ہیں۔ ہر تاریخ بنیادی طور پر انسانوں کے اعمال کی تشریح میں ایک کوشش ہے۔ بہر حال تشریح کا یہ عنصر ذاتی محدود دائرے سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ پیشہ وارانہ مؤرخ اپنے نتائج کسی خلا میں نہیں قائم کرتا، اور نہ ہی وہ ان کی بنیاد صرف اپنی خواہشات کے حکم پر رکھتا ہے۔ ان نتائج میں ہمیشہ دلیل کا مرحلہ وارانہ تقارن کا رفرما ہوتا ہے۔ مؤرخین کو، جیسا کہ کسی قانونی معاملے میں ایک جج کو، موجودہ ثبوتوں کو مہارت سے منظم کرنا پڑتا ہے، تاکہ ایک فیصلے تک پہنچا جائے، اور یہ ذمہ داری ذہنی کاوشوں اور وجدانی باریکیوں کی متقاضی ہے۔ تاریخ میں جائز ہونے کے معیار کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اپنے مفروضے کی حمایت میں وہ کس حد تک حقائق پر پورا اُترتی ہے، اور وہ ان (حقائق) کو کس انداز میں استعمال کرتی ہے۔ اس کے بعد بھی یہ لازم ہے کہ ایک سے زیادہ تشریحات ہوں، اور تاریخی چھان بین اور فیصلے کا یہ عمل لامتناہی ہے۔

حال کا اثر

اس کے ساتھ ہم دوسرے مفروضے کے قریب آ جاتے ہیں، جس کی نشاندہی میں نے ابتدا میں مغالطے کے طور پر کی تھی، یہ کہ تاریخ کے مطالعے میں ماضی ہی ہے جس کی اہمیت ہے۔۔۔ یہ واضح ہے کہ اگر تاریخ کا لازمی پہلو تشریح پر مشتمل ہے تو یہ ضروری ہے کہ مؤرخ خود اپنے وقت کے ماحول سے متاثر ہو، جس میں کہ وہ جی رہا ہو۔ ایک مؤرخ اپنے وقت ہی کی پیداوار ہے اور اس کے فیصلے اسی طرح اپنے سماجی حالات، فکری مفروضوں اور اخلاقی جستجوؤں سے متاثر ہوتے ہیں، جیسا کہ کسی اور کے۔ ہمارے تعصبات، یہ مفروضہ کہ ہمارے لیے بحیثیت افراد اور معاشرہ کیا اہم ہے، یہ تمام مؤرخ کی تحریروں کی ساخت گری بھی کرتے ہیں اور ان کی رنگ سازی بھی اور، اگر مؤرخ اپنے کام میں ایماندار ہے اور ذہنی طور پر چاق و چوبند تو، جتنا انسانی حد تک ممکن ہو سکتا ہے، وہ کوشش کرے گا کہ غیر ضروری تعصب کو، جس کی وہ اپنی تحریروں میں نشاندہی کر سکے، ختم کر دے۔ تاہم، جس طرح حال کے بارے میں ہمارا تصور ہمارے ماضی کے ورثے سے جڑا ہوا ہے، اسی طرح ماضی کے بارے میں ہمارا تصور ہمارے حال کے تجربات میں ڈھلا ہوا ہے۔ ایک بار پھر اسلامی تاریخ کی طرف رخ کرتے ہیں، بعض حوالوں سے اسلام کے ایک عظیم مؤرخ، ابن خلدون، جن کا زمانہ چودھویں صدی عیسوی کا تھا، دلچسپ ہوگا۔ ان کا خیال تھا کہ تہذیبیں گروہی اتحاد کے نتیجے میں پیدا ہوئیں، مگر یہ کہ جب ایک بار اس طرح سے تہذیب وجود میں آگئی تو یہ لازم آتا ہے کہ اس کا زوال بھی ہو۔ چنانچہ ان کا تصور تاریخ 'دائراتی' Cyclical تصور تھا۔ اب اس بات پر غور دلچسپ ہوگا کہ ابن خلدون کے عہد کے آتے آتے اسلامی سلطنت کا اتحاد پارا پارا ہو چکا تھا۔ نویں صدی سے ہی سلطنت کے مختلف حصوں میں آزاد راہ جواڑوں کا قیام عمل میں آنا شروع ہو گیا تھا، جس کی وجہ سے بغداد کی مرکزی حیثیت کمزور ہو گئی تھی۔ تیرہویں صدی میں منگولوں کی یلغار نے مسلم شعور پر گہرا داغ چھوڑا تھا۔ ابن خلدون نے بذات خود مملوک سلطان فرج، جس کی ملازمت میں وہ تھا، کی ترکوں کے ہاتھوں شکست کا مشاہدہ کیا تھا۔ چنانچہ یہ خیال ظاہر کرنا معقول ہوگا کہ ابن خلدون کا دائراتی تصور تاریخ وسیع طور پر زوال اور شکست کی یاد اور تجربے سے جڑا تھا، جس سے ان کے دور کے مسلمان بخوبی واقف ہوں گے۔

اگر ہم اپنا رخ جدید دور میں یورپی تاریخ کی طرف موڑیں تو یہی مؤرخ کی تحریروں پر

اس کے عہد کا پُر زور دباؤ واضح ہو جاتا ہے۔ ابھی حال ہی تک برطانیہ انگریز مؤرخین کا ایک مرکزی نکتہ تھا۔ اگر یہ نکتہ اپنی انتہا تک پھیل بھی جاتا تو یورپ تک ہی وسیع ہو پاتا۔ باقی دنیا، خاص طور پر ایشیا اور افریقہ، کو توجہ صرف اس وقت میسر آتی جب ان کے واقعات میں یورپ میں رونما ہونے والے واقعات کا عکس نظر آتا یا ان سے کوئی تعلق ہوتا۔ یہ نوآبادیاتی دور کا فطری نتیجہ تھا۔ کیونکہ نوآبادیاتی توسیع کے دور میں خاص طور سے یورپ حسی طور پر اس بات کا عادی ہو چکا تھا کہ دنیا پر اپنی برتری پر افتخار کرے، چنانچہ ایک عمومی تصور ہمیشہ یہ تھا کہ باقی ماندہ دنیا کی اپنی حیثیت میں کوئی مخصوص تاریخ نہیں ہے۔ نتیجتاً انگریز مؤرخین ان ممالک کو یورپ کے ضمیمے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ سلطنت کے بکھرنے کے ساتھ بہر حال اب ایشیا اور افریقہ کی اپنی حیثیت میں تاریخ، یعنی وہاں کے لوگ، ان کا اپنا ماضی، جن کا یورپ کے متوازی اقتدار اعلیٰ تھا، کو سمجھنے کا آغاز ہوا۔ چنانچہ ان دنوں ہمیں ان مؤرخین کی بڑھتی ہوئی تعداد ملتی ہے جن کی تاریخ عالم، اگر وہ ایماندار ہیں، نوآبادیاتی دنوں میں رائج وضع کے تابع ہونے سے انکاری ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ غیر یورپی اقوام کی، ان کی ذاتی حیثیت میں، تاریخ لکھنے میں سنجیدہ دلچسپی بڑھ رہی ہے۔

مستقبل کے عکس

یہ صرف دو مثالیں ہیں اس بات کی وضاحت کے لئے کہ کیسے تاریخ کی تحریر اپنے عہد کے مروج حالات سے مضبوطی سے جڑی ہوئی ہے۔ چنانچہ تاریخی تحریر کا کوئی بھی نمونہ اتنا ہی کچھ مؤرخ کے عہد کے بارے میں بتا رہا ہوتا ہے جتنا اس دور کے بارے میں جو کہ متن کا موضوع ہو۔ مگر بات یہاں تمام نہیں ہوتی۔ اکثر لوگوں کی خواہشات ہوتی ہیں جن کا وہ اظہار کرتے ہیں اور جن کے بارے میں ان کی اُمید ہوتی ہے کہ یہ مستقبل میں پوری ہوگی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مستقبل کا ایک خاکہ انسانی تصورات کا ایک اہم خاصہ ہے اور، عام لوگوں کی طرح، مؤرخین کے اپنے تصورات ہوتے ہیں کہ مستقبل کو کیسا ہونا چاہیے۔ ان کے یہ تصورات کہ صورتِ حال 'ہونی چاہئے' اور صورتِ حال 'کیا ہو سکتی ہے'، حال کی صورتحال کا تعین کرتے ہیں۔ چنانچہ حال کا تجربہ غیر محسوس طریقے پر مستقبل کی اُمیدوں سے متاثر ہوتا ہے۔ ابن خلدون شاید تیمور لنگ سے اپنی مڈبھیڑ کی وجہ سے، جو ایک فاتح کی حیثیت سے ابھرا تھا اور ایک ایسے قبیلے کی رہنمائی کرتا تھا جو اپنی تنظیم اور

اتحاد کے لئے مشہور ہے، اس فکر پر پہنچا کہ گروہی اتحاد تہذیب کے ارتقاء میں محرک ہوتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل وقت کے مبہم دھارے ہیں اور سوائے تاریخ کے اور کوئی مضمون ان کو اتنی صفائی سے واضح نہیں کر سکتا۔

تاریخ کا استعمال

اب ہمیں یقیناً اپنے دوسرے سوال کی طرف آنا چاہیے، جو ہم نے آغاز میں اٹھایا تھا، کہ تاریخ کے مطالعے کی اہمیت کیا ہے؟ ایک معاشرے یا قوم کیلئے تاریخ کے مطالعے کا کیا فائدہ ہے؟ کیا یہ ان لوگوں کے لئے جن کے پاس کچھ بھی اور کرنے کو نہیں ایک ذہنی کاوش ہے؟ بالفاظ دیگر کیا یہ ایک ذہنی عیاشی ہے، یا یہ مفکر اور پڑھنے والے کے لئے کوئی فائدہ فراہم کرتی ہے؟ میں نے اوپر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ مطالعہ تاریخ اپنے آپ میں ایک شدید فکری ضبط کا متقاضی ہے، یہ خود ہی اس کی ایک اہمیت ہے۔ دیگر علوم الانسان کی طرح یہ تخیلات میں گہرائی پیدا کرتی ہے اور دیگر سائنسوں کی طرح یہ ذہن کو تیز کرتی ہے۔ اور ایک وسیع معنی میں تاریخ ہمارے حال اور مستقبل کی رہنمائی بھی کرتی ہے۔ اس بات کا مشاہدہ کہ ماضی میں کس طرح انسانوں نے چیلنجوں پر قابو پانے اور تمدن کے قیام کے لئے اپنے ماحولیاتی وسائل اور زمینی قوتوں کو اپنے مقاصد کے رخ کی طرف موڑا، اہم موجودہ مسائل سے نمٹنے کے لئے اور مستقبل کے پسینے کو سچ کرنے کے لئے کارآمد اشارے حاصل کر سکتے ہیں۔ ایک بنیادی طریقہ جس میں تاریخ اپنا کام انجام دیتی ہے وہ اس حقیقت سے ماخوذ ہے کہ حال کو ماضی سے الگ کر کے نہیں سمجھا جاسکتا، یہ حقیقت ایک فرد کی مثال کے ذریعے آسانی سے واضح کی جاسکتی ہے۔ آپ مشکل ہی سے کسی ایسے شخص کا تصور کر سکتے ہیں جو ماضی سے کٹا ہوا ہو۔ ایک فرد کی زندگی کسی بھی حصے میں اس کا انداز، اس کی اقدار اور اس کی آرا اس کی زندگی کے طویل تجربوں اور اثرات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ہم سب ہمہ وقت 'بننے' کے عمل میں ہیں، اور اس عمل میں ہماری زندگی کے ہر مرحلے آنے والے مراحل کے لئے نتائج خیز ہیں، چنانچہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر فرد کا اپنا ماضی اس کے اندر بند ہے۔ یہی لوگوں کے گروہ کے لئے بھی درست ہے۔ ایک کمیونٹی یا قوم سب سے پہلے تو ان قوتوں کی پیداوار ہے جو ان کے وجود میں آنے کا محرک بنے، اور پھر ہمہ وقت اس کی صورت گری کرتے رہے۔ تاریخ کے اہم کاموں میں سے

ایک یہ ہے کہ وہ یہ سمجھنے میں ہماری معاونت کرے کہ وہ ادارے اور اقوام جن میں کہ ہم اپنے آپ کو بٹا ہوا پاتے ہیں، کس طرح اُس مقام تک پہنچے جس پر کہ وہ ہیں۔

حال سے ماورا

اگر ہم وقت کے بارے میں اپنے شعور کو وسعت دیں تو تاریخ کا شعور ہمارے فوری حال سے ماورا ہونے کی استعداد کو بڑھا سکتا ہے۔ اپنے ماضی کو اپنی رگوں میں محسوس کرنا، حال کی محرومیوں اور بے ثباتیوں کی موجوں سے ماورا ہونا، ایک اعزازی تجربہ ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہمارا شعور حال کے محدود نکتے سے ماورا ہو جائے تو روایت کے ایک تروتازہ احساس، مسلسل جاری تاریخ کے دھارے کے احساس کا، جس میں ہمارے عہد کے لوگوں کی طرح افراد نے جدوجہد اور کوشش کی تاکہ وہ مغنی اور مقصدیت کو حاصل کریں، اور اک ضروری ہے۔ تاریخ گزشتہ گاہوں کے ساتھ ایک اشتراک پیدا کرواتی ہے اور ماضی میں گزرنے والے لوگ تاریخ کے ذریعے زندہ ہو جاتے ہیں۔ یہ حال کے غیر ضروری خبط کی بیماری کے علاج کا کام بھی کرتی ہے اور یہ فرد کے لئے غیر ضروری طور پر وقت کے ساتھ بندھے رہنے سے آزادی میں بھی مددگار ہو سکتی ہے۔ اسمعیلیت میں یہ حقیقت کہ امام میں ایک ایسی روایت سمائی ہوئی ہے جو وقت میں کافی حد تک پیچھے حرکت کرنے میں آزاد ہے ایک ایسا ہی تجربہ پیش کرتی ہے۔ اپنے میں ماضی کو سموئے ہوئے، اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ، امام تاریخ کے از سر نو زندہ کرنے کا کام انجام دیتا ہے۔ اس معنی میں تاریخ صرف 'سیکھی' نہیں جاتی بلکہ یہ 'تجربہ' کی جاتی ہے، اپنے فکری اور اخلاقی تخیلات کو بلند کر کے۔

تاریخ اور شناخت

آخر، تاریخ کا شناخت کے احساس کو بڑھانے اور مضبوط کرنے میں ایک منفرد کردار رہا ہے۔ ایک فرد کے لئے کہ اس کی ایک شناخت ہو 'جاری' کے لفظ کی بڑی اہمیت ہے۔ آپ کی شخصیت شاید بدل جائے مگر یہ تبدیلی ایک خاص جاری حد میں ہی ہوگی۔ سب سے پہلے تو یادداشت ہی انسانی شخصیت سے جڑی ہوئی ہے۔ ایک فرد جس کا ماضی سے اچانک رابطہ ٹوٹ جائے تو وہ بکھر

جاتا ہے۔ اسی طرح ایک معاشرہ مسلسل بقا کے لئے لازمی طور پر، خود میں اپنا ماضی سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ تبدیلیوں اور ترائیم کی اہمیت صرف تسلسل کے تعلق سے ہوتی ہے، اس لئے ایک احساس تسلسل ضروری ہے اور تاریخ اس احساس کا شعوری بیان ہے۔ وقت کے ساتھ استقامت کا عنصر عبوری لمحے میں خصوصی طور پر ضروری ہو جاتا ہے۔ تیز رفتار اور بنیادی تبدیلی کے ادوار میں ماضی کی تلاش ایک مرکزی روحانی ضرورت بن جاتی ہے۔ یہ ان افراد کو جو تبدیلی سے گزر رہے ہیں ایک احساس شناخت فراہم کرتی ہے، جس سے وہ اس قابل ہوتے ہیں کہ غیر یقینی کے اس بہاؤ میں کچھ استقامت قائم رکھ سکیں۔ مشرقی افریقہ میں اسمعیلی کمیونٹی اہم تبدیلیوں سے گزر رہی ہے، نوآبادیاتی عہد کے خاتمے اور آزادی کے طلوع ہونے نے نسلی اور مذہبی گروہوں کے لیے ایک بنیادی تطبیق کی ضرورت پیدا کی ہے، جیسا کہ اسمعیلی کمیونٹی۔ اگر اس چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے اور اگر جس کو ہم عمومی طور پر 'انضمام' کہتے ہیں، حاصل کرنا ہے تو ہماری اپنی شناخت کا احساس سب سے زیادہ اہم ہے۔ یہ بظاہر ایک خود تضادی بیان معلوم ہو، کیا انضمام کے اس عمل میں ہمیں اپنے آپ کو لازمی طور پر منادینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہوگا کہ یہ ہرگز ممکن نہیں، تخلیقی تعلق کا تقاضہ ہے کہ متعلقہ گروہ مکمل طور پر اپنی شناختوں کا ادراک حاصل کر لیں۔ وہ لوگ جو ایک دوسرے کی محبت میں مبتلا ہوتے ہیں یا کسی شکل میں تعاون کا مظاہرہ کرتے ہیں، باوجود اس کے دونوں ہی اپنے آپ میں منفرد ہیں۔ ایک کمیونٹی یا گروہ کے لئے، جو تخلیقی اشتراک میں شامل ہونا چاہتا ہو، یہ لازم آتا ہے کہ وہ مکمل طور پر اپنی شناخت حاصل کر لے۔ اپنے تاریخی ماضی میں یک جان ہونے کے ذریعے حاصل شدہ ضروری خود خیالی، مستقبل کی مطابقت اور ترائیم کے لئے قوتوں کو آزاد کردیتی ہے۔ اسماعیلیوں کے لئے اس قسم کا آزادی دینے والا اور تخلیقی تجربہ اتنا اہم کبھی بھی نہیں تھا جتنا آج ہے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے تاریخ کا ایک انمول کردار ہے۔

تاریخ اور تاریخ نویسی: ایک معروضی جائزہ

ڈاکٹر انصار زابد خان

تاریخ کیا ہے؟ اس کی کیا ضرورت ہے؟ مسلمانوں کے لیے اور ہم پاکستانیوں کے لیے اس کی کیا حیثیت ہے؟ یہ اہم سوالات ہیں جو پاکستان کے قیام سے موضوع بحث رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کچھ اقدامات بھی کیے گئے جن کے اثرات اب بھی جاری و ساری ہیں۔ بہر حال بحث جاری رہنا چاہیے۔ اس سے کم از کم ذہنی غبار اور غیر یقینی کی کیفیت دور ہوتی ہے اور یہ ممکن ہوتا ہے کہ زیر بحث مسائل کو بہتر طریقے پر سمجھا جاسکے اور مثبت اقدامات کیے جائیں تاکہ صحیح توازن فکری و عملی قائم ہو اور قائم رہے۔

لغوی اعتبار سے تاریخ کا لفظ عربی کے لفظ سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں واقعات و حادثات کا صحیح وقت اور دن یعنی تاریخ متعین کرنا۔ تاریخ کی جمع تواریخ سے مراد اصطلاحاً تاریخ نویسی یا (Historography) ہے۔ ظاہر ہے کہ تاریخ کا تعین بغیر سند یا کلینڈر کے ممکن نہیں، اس کی عدم موجودگی میں تاریخ محض قدیم روایات اور قصص کا مجموعہ بن کر رہ جاتی ہے جو صرف زبانی اور سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہتے ہیں جیسے قدیم عرب کا علوم انساب، ایام اور شاعری کی روایات۔ اسلام کی آمد اور خلافت کے قیام کے ساتھ ساتھ چند نئے اصول مرتب ہوئے: (۱) تاریخ کو قبل از اسلام اور بعد از اسلام دو حصوں میں تقسیم ہونا قرار پایا۔ (۲) کلام پاک کی تدوین کے لیے دس کاتبان وحی کی ایک کمیٹی نے ہر آیت کے لیے کم از کم دو صحابیوں کی شہادت کو لازمی قرار دیا جس میں صحت، الفاظ و تواتر محفوظ رکھے گئے۔

یہ کام رسول پاک ﷺ کے وصال کے بعد حضرت ابو بکر خلیفہ اول کے دو سالہ دورِ حکومت میں ہی طے پایا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں سنہ ہجری جاری ہوا۔ دیوان مرتب ہوا اور یہ ممکن ہو گیا کہ صحیح ریکارڈ تاریخ وار رکھا جاسکے۔ بعد کے ادوار میں سیرتِ پاک ﷺ مغازی اور احادیث کی صحیح ترین معلومات کے لیے ثقہ روایت، تو اتر روایت اور درایت کا سخت ترین اصول (اسماء الرجال) مرتب ہوئے اور یہی اصول تاریخی کتب کے لیے بھی استعمال ہوئے۔ لہذا سیرۃِ صلعم، مغازی، حدیث کے ساتھ ساتھ طبقات اور صحیح تاریخ لکھنا رواج پایا۔ وسیع خلافت نے اور کئی صدیوں تک مسلم خلافت و تہذیب کے عروج نے سنہ وار اور عالمگیر جامع تواریخ کو روشناس کرایا (طبری) جن کی روشنی میں یہ ممکن ہوا کہ تاریخ کے مطالعے سے نسل انسانی کے تاریخی و معاشرتی ارتقا کے اصول وضع کیے جائیں اور سمجھے جائیں (ابن خلدون)۔ ایرانی اثرات کے زیر اثر شاہنامہ جیسی تاریخ نویسی بھی متعارف ہوئی۔ یہ کہنا زیادہ غلط نہیں ہوگا کہ مسلمانوں نے تاریخ نویسی کو ایک باقاعدہ فن بنا دیا جو ان کے مضامین منقول مدرسہ نصاب کا حصہ بن گیا۔ لیکن جب مسلم معاشرہ ہمہ گیر زوال سے دوچار ہوا تو قدم اس سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ یورپ نے دورِ جدید میں اسے مختلف فکری نظریات سے نوازا اور روایات و واقعات کی صحت قائم کرنے کے اصول و ضوابط مقرر کیے۔ آثارِ قدیمہ و سکہ شناسی نے اسے آگے بڑھایا۔ برصغیر جنوبی ایشیا میں مسلمان آٹھویں صدی عیسوی میں آئے اور بالآخر مغل دور تک آتے آتے پورے برصغیر کے حکمران بن گئے۔ اپنے ساتھ وہ تمام اسلامی عربی و ایرانی تاریخ نویسی کی روایات لے کر آتے تھے اور پہلی بار پورے برصغیر کو مسلم دور میں بھرپور تاریخی اعتبار سے نمائندگی ملی۔ یہ درست ہے کہ یہ سلاطین و شہنشاہوں کا زمانہ تھا اور ان کے کارناموں پر مبنی بیشتر تواریخ لکھی گئیں جو بیشتر فارسی میں ہیں جو اس زمانے کی سرکاری زبان تھی۔ لیکن اگر مطالعہ کیا جائے تو ان میں دیگر معلومات خصوصاً محکوم اکثریت کا مطالعہ (Subaltern Studies) بھی تلاش کیا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں میں تاریخ نویسی کی یہ روایت انگریزوں کے دورِ حکومت میں بھی نمایاں رہی لیکن اس دور کی ایک بنیادی خصوصیت یہ بھی تھی کہ قرآن پاک کے واضح ارشادات کے باوجود کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ زمین میں سفر کریں اور دیکھیں (مطالعہ کریں) کہ قدیم اقوام کس طرح تباہی کا شکار ہوئیں لیکن ہمارے مؤرخین اور عام مسلمان قبل

از اسلام کے زمانے کو اور دیگر اقوام کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے اور صرف حاشیاتی اشاروں کے علاوہ انہوں نے کبھی دوسروں کا مطالعہ نہیں کیا۔ دوسرے رسالت و خلافت کا دور ایک معیار قرار پایا جو آج تک ایک ماڈل یا مکمل نمونے کے طور پر سامنے رہا ہے۔ یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ برصغیر میں پورے مسلم دور حکومت میں ایک لگا بندا نظام تاریخ نویسی کا رائج رہا ہے حتیٰ کہ اس میں ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶) جو تعلق اور لودھی حکمرانوں کا ہم عصر تھا، اس کا بھی کوئی اثر یہاں اس وقت تک نظر نہیں آتا جب تک کہ انگریزی تراجم کے ذریعے اس سے روشناس نہ ہوئی۔ اس کی ایک بڑی وجہ زمانہ اور طویل فاصلے تھے اور اس دور میں جب مسلم دنیا سے باہمی روابط بھی کمزور ہو رہے تھے اور یہ ممکن نہ تھا کہ پہلے کی طرح قرطبہ کا خلیفہ بغداد کے ابوالفرج اصفہانی سے نقد رقم بھیج کر پہلا نسخہ حاصل کر لے۔ دوسرے یہ کہ ہمارے مدارس میں منقولات پر زور کم تھا اور تاریخ نویسی اس ہی زمرے میں شامل تھی۔ مغلوں نے اس طرف زیادہ توجہ ضرور دی لیکن خاندانی تواریخ نویسی و تذکروں سے آگے بات نہ بڑھ سکی۔ ہمارے لوگوں نے عموماً حجاز کے علاوہ کوئی سیاحت بھی نہیں کی اور سفر نامے بھی نہیں لکھے جس سے انہیں اور ان کے ساتھیوں کو غیر ملکوں کے بارے میں معلومات ملتیں۔

برطانوی نوآبادیاتی نظام نے برصغیر کے حالات کو زندگی کے ہر شعبے میں یکسر بدل دیا جسے ایک بڑی سیلابی تبدیلی (Sea Change) سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے جس سے ماحول و تناظر تمام تبدیل ہو جائے۔ برصغیر کی فتح اور شمالی امریکہ میں انگریز نوآبادیوں کی آزادی (۱۷۶۳) ہزار ہا میل دور کے واقعات ہیں لیکن ایک دوسرے پر اثر انداز رہے۔ امریکی نوآبادیوں کے ہاتھ سے نکل جانے کے بعد برصغیر میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی تک ایسٹ انڈیا کمپنی اور حکومت برطانیہ کو یہ فکر دامن گیر رہی کہ یہ خوشحال علاقہ اگر ان کے ہاتھ سے نکل گیا تو پھر وہ مغربی دنیا میں کمزور و کنگال ہو جائیں گے۔ امریکہ میں تو صرف مقابلہ غیر ترقی یافتہ اور تقریباً وحشی اقوام سے تھا جنہیں مسلسل مار دھاڑ و قتل عام کر کے جنگلی جانوروں کی طرح محفوظ پہاڑی و جنگلاتی علاقوں میں دھکیل دیا گیا۔ برصغیر میں صورت حال مختلف تھی۔ یہاں ان کے مقابلے میں مسلم عوام تھے جن سے حکومت چھینی گئی تھی۔ ایک بڑی اکثریت ہندو عوام کی تھی لہذا انہیں مسلمانوں کے خلاف استعمال کرنے اور اپنے مفاد کے لیے ریسرچ

سوسائٹی آف بنگال کے بانی سر جانسن نے ہندو تہذیب اور سنسکرت کے مطالعے کو بنیاد بنایا کہ اس طرح اکثریت حکومت کا ساتھ دے گی۔ اس ہی زمانے میں برصغیر کے مسلم حکمرانوں کے دور کو بدترین شکل میں پیش کیا گیا (Elliot and Dowson) اور اسلام اور رسول پاک ﷺ کی ذات مبارک کے خلاف کتابیں لکھی گئیں (Muir) یہ بھی ہوا کہ J.S. Mill نے ہندوستان آئے بغیر ہندوستان کی تاریخ پر کتاب لکھی جو پچیس سال تک بطور Textbook اور پالیسی کی بنیاد کے طور پر استعمال میں رہی۔ آگے چل کر جب ہندو عوام میں ایسے اسکالر پیدا ہوئے جو اسے ایک جدید قوم بنانا چاہتے تھے تو انہیں بھی یہی آسان لگا کہ مسلمانوں کو ظالم غیر ملکی قرار دیا جائے (بنکم چٹرجی و آریاسماج) اور اپنے لوگوں کے قومی جذبات ابھارے جائیں۔

مسلمانوں میں اس سہہ رخی حملوں کا مقابلہ کرنے کا جذبہ ان کی نئی شناخت بن گیا۔ ان کے عالموں اور اسکالروں نے ابتدا میں معذرت خواہانہ انداز سے ہی جواب میں لکھنا شروع کیا۔ امیر علی کی کتابیں (۱۸۸۵ء) انگریزی لٹریچر میں آج بھی ایک مقام رکھتی ہیں۔ ہم آج بھی ان سے اچھی کتابیں نہیں لکھ سکے۔ سر سید اور ان کے ساتھیوں نے (علیگڑھ اسکول) اردو میں بہت کام کیا۔ رومانوی تاریخ نویسی بھی ہوئی (شبلی نعمانی) لیکن عام طور سے پورے ملک میں جو تاریخ پڑھائی جا رہی تھی وہ متعصب غیر مسلم یورپین کی تھی یا ہنود کی۔ آل انڈیا محمدن ایجوکیشنل کانفرنس نے بڑی جدوجہد کے بعد Cox کی متعصب تاریخ کو نصاب سے خارج کرایا، پھر بھی پاکستان کے قیام سے پہلے تھوڑے بہت مسلم مؤرخین کے ہونے کے باوجود ہم کو فتح سندھ پر مشکل سے ایک پیرا گراف یا صفحہ ملتا ہے اور لین پول کا یہ جملہ کہ یہ ایک ایسی فتح تھی جس کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوا آج بھی ہمارے امتحانی سوالات میں شامل ہے۔ ہم نے شیخ احمد سرہندی، سید احمد شہید، تحریک مجاہدین، شاہ ولی اللہ، فرانسس ٹھیکرے وغیرہ کا نام تک نہ سنا تھا بلکہ کچھ لوگوں کا تو یہ خیال ہے کہ ان سب کو اہمیت پاکستان بننے کے بعد دی گئی۔ خصوصاً شیخ احمد سرہندی کے بارے میں یہ بات دہرائی جا رہی ہے۔ یہ بات بہر حال ہے کہ کافی حد تک ایسا ہوا۔ کیوں ہوا؟ اس کا جواب ذیل میں ملے گا۔

پاکستان کے قیام کے بعد جہاں اور شدید مسائل سے اس نئی مملکت اور نوزائیدہ قوم

(نوزائیدہ اس لیے کہ یہ برصغیر کی مسلم قوم کے بطن سے پیدا ہوئی یا اس کا ایک حصہ تھی جو اپنی علیحدہ شناخت قائم کر رہا تھا) کو دو چار ہونا پڑا۔ اس میں شدید تعلیمی، علمی بحران بھی شامل تھا۔ یوں بھی ان علاقوں کو پس ماندہ رکھا گیا تھا اور جو معدودے چند اعلیٰ و ثانوی یا پرائمری تعلیمی ادارے موجود تھے، شعبے ان کے اساتذہ بیشتر غیر مسلم تھے اور وہ ہجرت کر کے ہندوستان چلے گئے۔

پنجاب یونیورسٹی میں صرف ایک دو ڈپارٹمنٹ کے پروفیسران موجود تھے، یہی صورت حال تاریخ کے شعبے کا بھی تھا۔ دوسرے ایک بڑی خرابی پاکستان مخالف پروپیگنڈہ بھی تھا جو تحریک پاکستان کے زمانے میں مخالفین نے پورے زور و شور سے چلایا تھا۔ اس پر طرہ یہ کہ جو مستعمل نصابی کتب تھیں ان میں بھی عصبیت کا رفرما تھی۔ اس صورت حال سے نبٹنے کے لیے قائد اعظم کی ہدایت پر وزیر تعلیم فضل الرحمن صاحب نے پہلی تعلیمی کانفرنس بلائی اور ساتھ ہی ساتھ ایک ہسٹری بورڈ تشکیل دیا گیا کہ برصغیر اور پاکستان کی تاریخ پر ایک مستند ٹیکسٹ بک تیار کرے (۱۹۳۹ء)۔ اندازہ ہوا کہ اس طرح کام نہیں چلے گا لہذا ہسٹری بورڈ کی جگہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی قائم کی جائے (۱۹۵۰ء)۔ بورڈ کی تیار کردہ کتاب بھی سوسائٹی کے سپرد کر دی گئی جو کئی سال تک کالجوں کے لیے ایک اچھی ٹیکسٹ بک کا کام دیتی رہی اس سوسائٹی نے ۱۹۵۰ء میں پہلی آل پاکستان ہسٹری کانفرنس منعقد کی اور ۱۹۵۳ء سے ایک تحقیقاتی مجلہ شائع کرنا شروع کیا (جواب ۵۵ سال پورے کر چکا ہے)۔ ۲۱ کانفرنسیں ہو چکی ہیں۔ ۸۷ تحقیقاتی کتب جن میں بیشتر تاریخی ماخذ ہیں، شائع ہو چکے ہیں۔ اس ہی طرح ریسرچ سوسائٹی آف پنجاب نے بھی تشکیل پائی۔ اس کا مجلہ بھی ایک عرصے تک تاریخ کی اچھی خدمت کرتا رہا ہے اور اب پھر جاری و ساری ہے۔ اس ادارے نے بھی بہت اچھی کتب شائع کی ہیں۔ اس طرح تحقیق علمی و تاریخی کا کام کسی نہ کسی شکل میں جاری و ساری رہا ہے۔ موجودہ یا س انگلیز ماحول میں یہ بھی غنیمت ہے۔

تصویر کا دوسرا رخ اتنا دلکش نہیں۔ قدیم اساتذہ نے تحقیقات علمی کی اعلیٰ روایات اپنی ذات تک ہی محفوظ رکھیں اور ایسے جانشین تیار نہیں کیے جو ان کے بعد بھی اس کام کو کرتے۔ یونیورسٹیوں میں ترقی کا معیار یہ قرار پایا ہے کہ تین تا پانچ تحقیقاتی مقالات کی اشاعت کافی ہے۔ یہ بڑا آسان کام ثابت ہوا۔ اپنے Ph.D کے مقالے کے اتنے ہی حصے

بغیر مزید اضافے و تحقیقات کے شائع کر دئیے جائیں تو کام نکل جائے گا۔ بات اور آگے بڑھی کہ اپنے ڈپارٹمنٹ و فیکلٹی میں شائع ہونے والے مجلے میں شائع کر دئیے جائیں بلکہ بعض صورتوں میں دیگر رسائل و اخبارات کے مقالات کو بھی تحقیقاتی سمجھا گیا۔ صرف کلاس notes دینے و پڑھانے کا رواج عام ہوا۔ ایسے فارغ شدہ اساتذہ اس سے آگے مزید کیا کر سکتے تھے وہ اب انہیں notes پر اکتفا کرتے ہیں۔ طالب علم کا کام بھی آسان ہوا۔ محترم استاد کے notes یاد کر لیں، بس بیڑا پار۔ ایسا بھی دیکھنے میں آیا کہ ایک طالب علم جو اپنے پچھلے امتحانات میں تیسرے درجے سے آگے نہیں بڑھ سکا، ایم۔ اے میں آکر اچانک فرسٹ کلاس طالب علم بن گیا۔ اب H.E.C نے اس کی روک تھام کی ہے کہ کسی امتحان میں D گریڈ طالب علم کو اس وقت تک لیکچرار نہ بنایا جائے جب تک وہ Ph.D نہ کر لے۔ اس صورت حال میں ایک جائزہ صرف کراچی یونیورسٹی سے لگائیں کہ جہاں جنرل ہسٹری کے شعبے میں ملک کے نامور اسکالر تھے لیکن Ph.D کل ۴ بنے (۱۹۸۰ء تک) پہلا Ph.D بھی اس طرح ہوا کہ مرحوم ڈاکٹر اکرام الدین قدوائی پروفیسر قانون گو کے ساتھ لکھنؤ میں نوابان اودھ پر کام کر رہے تھے، وہ مکمل مقالہ لے کر پاکستان آ گئے۔ یہاں داخلہ بھی مل گیا اور Ph.D بھی۔

تاریخ کو اسلامی و جنرل کی تقسیم سے بھی نوازا گیا۔ جب ایک سینئر پروفیسر سے اس کی وجہ پوچھی تو کرسیوں کا مسئلہ سامنے آیا۔ جب تاریخ اسلام شروع کی گئی تو طلباء کو دلچسپی دلوانے کا آسان راستہ تھا کہ امتحانات میں کاپیوں پر نمبر ۳۳ فیصد سے دینا شروع کیے جائیں۔ ۱۹۶۴ء میں جنرل ہسٹری کے ایک سینئر استاد نے اس کی بات کی اور اس پر زور دیا کہ بھی اس کا خیال رکھا جائے ورنہ ہماری نوکریوں اور دستیوں کا مسئلہ ہو جائے گا۔

جب تاریخ پڑھانے والوں کا یہ انداز ہو گیا تو اس خلاء کو ایسے لوگوں نے پُر کیا جو پرانی روایات اور سرکردہ شخصیات حتیٰ کہ خود ملک کے قیام کے خلاف آواز اٹھا کر سستی شہرت و ناموری حاصل کر رہے ہیں یعنی جس تھالی میں کھائیں اس ہی میں چھید کریں اور پھر بھی اعلیٰ اسکالر کہلائیں۔ اس وقت ذہنی انتشار و ملکی وحدت کے خلاف جو فضا پیدا ہوئی ہے اسے ختم کرنے کے لیے ایک مسلسل اور بھرپور کوشش کی ضرورت ہے۔

جو لوگ اس ملک کی بقا کو اپنی بقا کی ضمانت سمجھتے ہیں انہیں اپنی تاریخ کو بھی محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ آئیں ہم سب اس کے لیے کوشش کریں۔

تاریخ کا قصہ

قاضی جاوید

تاریخ عظیم الشان انسانی تماشے کی داستان ہے۔ اس کے مطالعے سے ہم ماضی کی کامیابیوں، ناکامیوں اور جدوجہد سے آشنا ہوتے ہیں۔ یہ ایک لحاظ سے ماضی کا بوجھ بھی ہے۔ جو ایک طرف ہم کو بے مثال دانش عطا کرتا ہے اور دوسری طرف ہمیں بچوں کی طرح بے نیازی، بے خوفی اور جرأت مندی کے ساتھ بے ساختہ اچھلنے کودنے کی صلاحیت سے محروم کر دیتا ہے۔

افلاطون شاعری کے بارے میں کوئی اچھی رائے نہیں رکھتا تھا۔ اُس کی یہ بات تو ہم سب نے سن رکھی ہے کہ جب مثالی ریاست وجود میں آئے گی تو شعرائے کرام کو اُس میں داخل ہونے کی اجازت نہ دی جائے گی۔ تاہم تاریخ سے افلاطون زیادہ ہی بیزار تھا اور اگر اُس کو ان دونوں میں انتخاب پر مجبور کیا جاتا تو وہ کبھی تاریخ کے حق میں فیصلہ نہ کرتا۔

خیر، افلاطون کی ترجیحات کی تفصیل میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ شاعری اشیا کے مابین نئے اور اچھوتے رشتے دریافت کر کے ہمیں محسوس کرنے کے نئے زاویے مہیا کرتی ہے اس لئے وہ بصیرت سے محروم نہیں ہوتی۔ سائنس ہمیں فطرت کے اسرار و رموز سے بہرہ ور کرتی ہے۔ وہ عالم فطرت کے جنوں اور بھوتوں کو قابو کرنے اور اُن کو اپنے فائدے کے لئے اور اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی قوت عطا کرتی ہے۔ لہذا ہم سب سائنس کے ممنون رہتے ہیں اور اُس کے گُن گاتے ہیں۔ فلسفہ کا رول مختلف ہے۔ وہ ہمارے ذہن اور جذباتوں کی تربیت کرتا ہے۔ عقیدوں کی چھان بین کرنے کا حوصلہ بھی اُسی سے ملتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ ہمیں آدرشوں کی تشکیل میں بھی رہنمائی عطا کرتا ہے۔ البتہ یہ مذہب ہے

جو ہمیں دکھ، مصیبتوں اور محرومیوں کو برداشت کرنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ وہ زندگی کی بے معنویت کے احساس کی شدت کو قابل ذکر حد تک کم کر کے زندگی کو قابل برداشت بھی بناتا ہے۔ لیکن تاریخ اکیلے ہی ہم کو یہ سب کچھ بخش دیتی ہے۔ وہ ہمارے بندخول کو توڑتی ہے، ہماری زندگیوں کو وسعتوں اور گہرائیوں سے ہمکنار کرتی ہے، بصیرت اور بالغ نظری سے نوازتی ہے، زمان و مکان اور زندگی کے بھیدوں کو آشکار کرتی ہے۔ وہ ہمارے علم اور تجربے میں بے مثال وسعت پیدا کر کے ہمیں مستقبل کی طرف بڑھنے کی راہ دکھاتی ہے۔

خدا نے فطرت تخلیق کی۔ انسان نے تاریخ بنائی ہے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ عالم فطرت میں ہم آہنگی ہے۔ نظم و ضبط ہے۔ اصول و قواعد ہیں اور وہ قابل اعتماد بھی ہے۔ وہ حضرت انسان کے آگے سجدہ ریز بھی ہے۔ انسان اُس پر غلبہ پالیتا ہے اور اُس کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے لئے بروئے کار لاتا ہے۔ لیکن فطرت کے استحصال میں انسانوں کے لئے کئی خطرات بھی پوشیدہ ہیں۔ ہم سب ان مہیب خطرات سے آگاہ ہیں، جو مثال کے طور پر سالے کو توڑ کر حاصل ہونے والی عظیم الشان توانائی نے اس کرۂ ارض پر زندگی کے لئے پیدا کر دیئے ہیں۔

تاریخ کا معاملہ مختلف ہے۔ وہ فطرت کی طرح منظم نہیں۔ وہ بے ڈھب ہے۔ آپ یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ وہ انتشار و ژولیدگی کی زد میں ہے۔ یہی نہیں، بلکہ ناقابل اعتبار بھی ہے۔ تاریخ ہمیں جو غالب احساس دیتی ہے، وہ یہ ہے کہ انسان ادھورا ہے اور زندگی بے معنی ہے۔ تاہم انسان کمال کی جستجو میں سرگرداں ہے۔ تاریخ کا عطا شدہ احساس یہ بھی ہے کہ کائنات کے عظیم الشان نظام کے پیچھے کسی منصوبے کو تلاش کرنے کی خواہش لغو ہے۔ یہ نظام بلا مقصد رواں دواں ہے۔ اور یہ کہ ہماری دنیا کسی ماورائی ارادے، دانش، مقصد اور مفہوم سے عاری ہے۔

تاریخ انسان کے وحشت انگیز ماضی کی داستان کا عنوان ہے۔ آپ غیر جانبداری سے۔ یعنی اُس غیر جانبداری سے جو بے نیازی سے پیدا ہوتی ہے۔ تاریخ کے کھیل کا مطالعہ کریں تو دیکھیں گے کہ انسان کے المناک مصائب، ہولناک جرائم اور بے ڈھب انتشار سے کسی کائناتی منصوبہ بندی کا پتہ نہیں چلتا۔ قتل و غارت، لوٹ مار، ظلم و تشدد اور دھوکہ بازیوں کا گھمبیر طوفان ہر اخلاقی قدر کو تنکے کی طرح اپنے مہیب دامن میں بہا لے جاتا ہے۔ انصاف،

نیکی، امن، مسرت، دانائی اور خدائی سلطنت کے تمام خواب بکھر جاتے ہیں۔ انسان تنہا رہ جاتا ہے۔ جی ہاں، تاریخ کا صرف ایک ہی سبق ہے۔ اور وہ یہ کہ انسان اکیلا ہے۔

انسان نے تنہا، کسی جاننے والے، دیکھنے والے، سننے والے کے بغیر، کسی طے شدہ منصوبے اور ماورائی تماشائیے بغیر تاریخ بنائی ہے۔ یہ اُس کی اپنی تخلیق ہے۔ اس لئے تمام کج رویوں کے باوجود وہ تاریخ سے جدا ہونا پسند نہیں کرتا۔ یہ بے کراں بوجھ اُس کو بے حد عزیز ہے۔

تاریخ ہمیں مگر بہت سا ساز و سامان ایسا بھی ہے جس سے ہم بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ سبق دیکھنے کے لئے ہمیں تاریخ میں تخیل اور اخلاقی شعور کو شامل کرنا پڑتا ہے اور ان کی مدد سے بے ڈھب اور منتشر واقعات کو نئے سرے سے جوڑنا پڑتا ہے۔

اصل میں تاریخ صرف اُس وقت بامعنی بنتی ہے جب تخیل کی قوت کے ذریعے اُس کی تشکیل نو کی جاتی ہے۔ تخیل سے ہی تاریخ کا حسن نمایاں ہوتا ہے۔ یہ نہ ہو تو وہ اکٹھا ہٹ انگیز بڑھیا بن جاتی ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ تخیل کی آمیزش کی بغیر تاریخ سائنس بن جاتی ہے۔ مگر خدا کا شکر ہے کہ وہ سائنس نہیں ہے۔ حقائق کی بے رنگ تصویر نہیں بلکہ ان لوگوں نے جن کو عام طور پر حقارت سے دوسرے درجے کے مورخ اور داستان گو کہا جاتا ہے، انہوں نے حقیقت اور افسانے کو اکٹھا کر کے تاریخ کو دل پذیر بنا رکھا ہے۔

مورخین کو ناکام افسانہ نگار ہونے کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ یہ بجا سہی۔ لیکن اس بارے میں کیا خیال ہے کہ افسانہ نگار ادھورا مورخ ہوا کرتا ہے۔ مورخ کے کرداروں کی جڑیں حقیقت میں پیوست ہوئی ہیں جبکہ افسانوی کردار زندگی کی حرارت سے محروم ہوتے ہیں۔ افسانہ طراز مورخ کی طرح حقیقت کو مکمل نہیں کرتا۔ وہ اُس کی نقالی میں اپنی کوتاہی فن کو چھپا دیتا ہے۔ مورخ حقیقت پر غلبہ پالیتا ہے۔ وہ اپنے تعصبات کو، اپنی خواہشوں اور امنگوں کو اور ساتھ ہی ساتھ اپنے آدرشوں کو حقیقت کا روپ دے دیتا ہے۔ شاید اسی لئے کھلنڈرے آسکر وائلڈ نے دعویٰ کیا تھا کہ تاریخ تو ہر کوئی بنا سکتا ہے لیکن صرف بڑا آدمی ہی تاریخ لکھ سکتا ہے۔

گزشتہ دو صدیوں سے ہم سائنس اور سائنسی منہاج کی بالادستی کے زمانے میں جی رہے ہیں۔ اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ علم کا معیار وہی ہے جو سائنس نے مقرر کر رکھا ہے اور اس معیار کا اولین تقاضا معروفیت اور غیر جانبداری ہے۔ چنانچہ ہم اپنے مورخین سے بھی توقع

رکھتے ہیں کہ وہ غیر جانبداری سے کام لیں گے۔ تاریخ لکھتے وقت وہ اپنی امنگوں اور تعصبات سے بچ کر چلیں گے۔

اس قسم کے سائنسی رویے رکھنے والے دانش ور تخیل سے ہمیشہ نالاں رہتے ہیں۔ وہ تخیل کو ہمیشہ دروغ گوئی اور فسانہ طرازی سے تعبیر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک نہایت واہیات کام ہے۔ اس لئے جب وہ روایتی انداز میں لکھی ہوئی تاریخ کی کتابوں کا کبھی مطالعہ کرتے ہیں تو چیخ اٹھتے ہیں کہ یہ تاریخ کیا ہے، یہ تو جھوٹ کا پلندہ ہے۔ اس تاریخ سے ہر شے ثابت کی جا سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس سے کوئی شے بھی ثابت نہیں ہوتی۔

زندگی کے جذباتوں سے محروم یہ نقاد نہیں جانتے کہ جھوٹ کا ملغوبہ ہونے کی بنا پر ہی تاریخ مسرت کا سرچشمہ ہے۔ اُس کا مطالعہ ہمیں زندگی کو برداشت کرنے اور گمان کو ممکن بنانے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ کیا ہم اس گراں قدر عطیے کے اہل ہیں؟ کیا مورخ کا یہ کارنامہ ولولہ انگیز اور عظیم الشان نہیں کہ وہ ماضی کو بدل دیتا ہے، حالانکہ بہت سے ماہرین الہیات کے نزدیک خدا بھی ایسا نہیں کر سکتا۔

حقیقت اور تخیل کا امتزاج ہمیشہ دھماکہ خیز ہوتا ہے۔ تاریخ کے فلسفیانہ نظام اسی دھماکے سے جنم لیتے ہیں۔ ان نظاموں میں مذہب کی طرح جذب کرنے کی بے پناہ صلاحیت ہوتی ہے۔ ابنِ خلدون، ہیگل، کارل مارکس، ایشپنگر، ٹائن بی اور ساروئے کن — یہ سب تاریخ کے پیغمبر ہیں۔ اب خدا کو پیارے ہو چکے ہیں۔ ڈھیٹ مارکس مگر ابھی تک زندہ ہے۔ یہاں تک کہ گورباچوف کا کاری وار اور اشتراکی حکومتوں کا خاتمہ بھی اُس کو گہری قبر میں دفن نہیں کر سکا۔ علامہ صاحب نے اُس کو پیغمبر بے کتاب کہا تھا۔ یہ شاعرانہ مبالغہ تھا۔ ورنہ مارکس کے پاس کتاب تو موجود ہے۔ گزشتہ ایک صدی کی تاریخ اُس نے بنائی ہے۔ آج کا زمانہ بھی اُسی کا زمانہ ہے۔ حقائق اور واقعات نے مارکس کی کوئی پیش گوئی درست ثابت نہیں ہونے دی۔ پھر بھی اُس کو جھوٹا کہنا آج کا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ سبب یہ ہے کہ یہ حقائق و واقعات کی توجیہ یا جدلیات کے کرشمے ہیں جنہوں نے ہمیں مارکس کا گرویدہ بنا رکھا ہے۔ ہم اصل میں اُس کے تاریخی تخیل کے اسیر ہیں۔ جب تک ہمارا تخیل اُس سے آگے نہ جائے گا، مارکس کا عہد ختم نہ ہوگا۔

مشکل یہ ہے کہ تخیل کی پرواز روح عصر کی پابند ہوتی ہے۔ وہ خواہشوں، آدرشوں اور حقیقتوں سے تحریک پاتی ہے۔ آسمان پر پہنچنے کے بعد بھی دھرتی کی پکڑ ختم نہیں ہوتی۔ ابن خلدون کو پروفیسر فلٹ نے علم تاریخ کا باوا آدم ٹھہرایا تھا اور ٹائن بی نے اُس کو ماحول کی تاریکی کے مقابلے میں روشن ستارہ کہا ہے۔ بجا سہی۔ لیکن یہ روشن ستارہ صرف چودھویں صدی کے اندھیروں میں آب و تاب دکھا سکتا تھا۔ صوفی ہیگل اور انقلابی مارکس بھی انیسویں صدی کے مغربی عہد امید میں ہی جنم لے سکتے تھے۔

ہمارے ہاں تاریخ کے شعور نے گردشِ دوراں کے چر کے سبے ہیں۔ سرسید احمد خان کا رل مارکس کے معاصر تھے۔ تاریخ کا اچھا بھلا ذوق بھی رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے گبن کی تاریخِ روم کا اردو زبان میں ترجمہ کروانے کے لئے اپنی جیب خاص سے چھ صد روپے کہ نصف جن کے تین صد روپے ہوتے ہیں، خرچ کر دیئے تھے۔ لہذا ماضی سے شرمندہ اور حال سے بیزار تھے۔ مجبوراً نظریں مستقبل پر لگائے رکھتے تھے اور رفتہ رفتہ تاریخ کو بکواس سمجھنے لگے تھے۔

شبلی نے الفاروق اور المامون لکھیں۔ اُن کے زمانے میں یہ خیال ہندوستان تک پہنچ چکا تھا کہ مورخ کا کام بس یہ ہے کہ مکمل غیر جانبداری سے ماضی کے حقائق جمع کر دے۔ اُس کو ہرگز سادہ واقعہ نگاری سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ تاریخ میں شاعری اور تخیل کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوتی۔ مورخ ملک کا ہمدرد، قوم کا طرفدار اور مذہب کا مبلغ نہیں ہوتا۔ وہ صرف حقائق کا دوست ہوتا ہے۔ شبلی کو یہ سب باتیں معلوم تھیں۔ وہ ان کو اچھا سمجھتے تھے۔ ان کا ذکر بھی کرتے تھے، مگر جو تاریخ انہوں نے لکھی اُس کے لئے وہی پرانے انداز آزمائے جن کی نفی یہ باتیں کرتی ہیں۔

یہ وہ باتیں ہیں جو تاریخ کے سائنسی تصور کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس تصور کو قبول کرنے والے تاریخ میں سائنسی منہاج اور تجربیت پسندی کو رواج دینے کا پرچار کرتے ہیں۔ لیکن کیا ہم سنجیدگی سے اُن کا نقطہ نظر قبول کر سکتے ہیں؟

ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس کا کوئی ایک طریقہ کار نہیں۔ ہر فطری علم، نیچرل سائنس کا مخصوص منہاج ہے۔ چنانچہ جس طریقے سے ہم طبیعیاتی علم میں آگے بڑھتے ہیں، اس کو حیاتیاتی علوم میں پیش رفت کے لئے بروئے کار نہیں لایا جاسکتا۔ اسی طرح ریاضیاتی علوم کا منہاج سماجی علوم میں ناکارہ ہو جاتا ہے۔ طبیعیات کے تجربی طریق کو مثالی سائنسی منہاج قرار دے کر اُس کا

اطلاق تاریخ پر کیا جائے تو یہ بالکل نامناسب بات ہوگی۔ بلاشبہ علم تاریخ کا اپنا ایک طریقہ کار موجود ہے جو اُس کے معطیات، اُس کے موضوعات اور مقاصد سے مرتب ہوا ہے۔ باقاعدہ علمی منہاج کے طور پر وہ دیگر علوم کے طریق ہائے کار سے کئی مشابہتیں رکھتا ہے۔ سائنس دانوں کی طرح مورخ بھی اتناج اور احتمال وغیرہ کے عمومی منطقی طریقے بروئے کار لاتا ہے۔

تاریخ اور طبیعیات جیسے مختلف علم میں مشابہت کی خواہش کو معقول قرار دینا مشکل ہے۔ فطرت کا چلن اور انسانی تماشا اس قدر مختلف مظاہر ہیں کہ انہیں ایک ہی انداز میں نہیں سمجھا جا سکتا۔ گوئے نے کہا تھا کہ تاریخ کا بہترین عطیہ وہ جوش و ولولہ ہے جو وہ ہمارے دلوں میں پیدا کرتی ہے۔ فطری علوم کے زیر تسلط لانے سے تاریخ ہمیں اس گراں قدر عطیہ سے محروم کر دے گی۔ ممکن ہے کہ بے جان حقائق کا مجموعہ حقیقت کی بہتر تصویر کشی کر سکے۔ لیکن وہ انپائر نہ کر سکے گی۔ تاج محل چوئے، پتھر اور اینٹوں کا مجموعہ نہیں۔ یہ اُس حسن و نزاکت کا مجسمہ ہے جسے انسانی تخیل نے پتھر، چوئے اور اینٹوں پر تصرف حاصل کر کے تخلیق کیا ہے۔

سائنس پرستی کا رجحان رکھنے والے تاریخ میں اقدار کی آمیزش پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ اُن کا اصرار ہے کہ مورخ کو 'کیا تھا' تک توجہ محدود رکھنی چاہیے اور اس امر سے بے نیاز رہنا چاہیے 'کہ کیا ہونا چاہیے تھا'۔ علاوہ ازیں وہ ماضی کے واقعات کی اخلاقی جانچ کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔ انسان سے اپنے ہی ماضی کا مطالعہ کرتے ہوئے اس سنگ دلانہ رویے کا کسی انسانی منطق کے حوالے سے جواز نہیں دیا جاسکتا۔ اصل میں یہ مطالبہ ہی روحانی افلاس اور تخیل سے محرومی سے پیدا ہوا ہے۔ تاریخ محض خبر نامہ نہیں، عبرت نامہ بھی ہے۔ اگر ہر زمانے میں لوگوں کو تاریخ میں دلچسپی رہی ہے تو اس کی وجہ بس یہ ہے کہ وہ ماضی سے عبرت حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔

سچی بات تو یہ ہے کہ فطری علوم سے بھی انسانی ذہن کی شعبہ بازیوں کو خارج نہیں کیا جاسکتا۔ علم تاریخ میں تو یہ بالکل محال ہے۔ اکثر اوقات تاریخی واقعات کی اہمیت ان کی اخلاقی قدر و قیمت اور مورخ سے ان کے کسی نہ کسی ربط کی بنا پر طے پاتی ہے۔ سچا مورخ ماضی کے صحراؤں کی خاک چھانتا ہے تو صرف اس لئے کہ وہ اپنے جیسے زندہ و جاوید انسانوں کے لئے کوئی سبق حاصل کر سکے۔ اصلاح کا محرک کارفرما آئینے کی طرح غیر جانبدار نہیں ہو سکتا۔ غیر

جانبداری مطلوب ہے تو ہمیں یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ مورخ اُس قاضی کی طرح جانبدار ہو جو ہر حال میں حق کا طرفدار ہوتا ہے۔

ایک اور اہم مسئلہ تاریخی عمل میں فرد کے کردار کا ہے۔ سائنسی نقطہ نظر کے پجاری اس عمل سے فرد کے کسی قابل ذکر کردار کے امکان کو حقارت کے ساتھ خارج کر دیتے ہیں۔ خیر، اسی گروہ کے پیش رو ایک ڈیڑھ صدی قبل تک فرد پرستی کے علمبردار تھے۔ ان کا گورو کارلائل تھا جس کے نزدیک تاریخ اصل میں سوانح نگاری ہے اور تاریخی عمل غیر معمولی افراد کی خواہشوں کے تابع ہوتا ہے۔ آئیے اس سلسلے کی ایک چونکا دینے والی مثال ہم محمد مظہر الدین صدیقی سے لیں۔ ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ:-

اگر ہنری ہشتم جذبات عشق سے مغلوب ہو کر این بولین کے دام محبت کا اسیر نہ ہو جاتا تو آج شاید ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا وجود نہ ہوتا۔ کیونکہ یہی واقعہ بادشاہ انگلستان اور پاپائے روم کی باہمی مخالفت کا سبب بنا اور اسی سبب سے انگلستان نے پاپائے روم سے اپنا تعلق منقطع کیا۔ اس انقطاع کا ایک نتیجہ خیز پہلو یہ تھا کہ انگلستان نے امریکہ پر پرتگال اور اسپین کے حق ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، کیونکہ یورپ نے امریکہ کو بطور عطیہ ان دونوں ممالک کے حوالے کیا تھا۔ اسی تاریخی اتفاق کی وجہ سے انگلستان نے پرنسٹن مذہب اختیار کیا۔ ورنہ اگر وہ بدستور کیتھولک رہتا تو آج ریاست ہائے متحدہ امریکہ شاید ہسپانوی امریکہ میں شامل ہوتیں۔

یہ تجزیہ بہت دلکش ہے۔ ایک عورت کا عشق امریکہ جیسی عظیم قوت کو جنم دے سکتا ہے تو پھر عشق کی جنون خیزیوں کے بارے میں اردو شاعروں کی مبالغہ آرائیاں بیچ دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن _____ لگتا ہے عشق کے نتیجہ خیز ہونے میں تو خیر شبہ نہیں۔ تاہم اتنا بڑا نتیجہ اخذ کرتے ہوئے حقائق نہ سہی، منطق کے چند سادہ اصول تو پیش نظر رہنے چاہئیں تھے۔

یہ کام کارل مارکس نے کیا ہے۔ وہ تاریخ میں فرد کو اُس کے مناسب مقام پر رکھتا ہے۔ وہ قلو پطرہ کے ناک کو اپنے باب کا عنوان بناتا ہے اور نہ ہی قلو پطرہ کے دلربا بدن، عشوہ وادا اور

حسن و دلکشی کو مادے میں تحلیل کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بعض افراد اپنے مخصوص حالات کی بنا پر انسانوں کی تقدیر پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ تاہم فرد سماجی تبدیلی کا عامل اُس وقت بنتا ہے جب سماجی رشتے سازگار حالات مہیا کریں۔ ہیرو واقعات کے عمومی بہاؤ کے آگے بند نہیں باندھ سکتا۔ البتہ وہ اُن کی ثانوی خصوصیات پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ ہیرو بننے کے لئے روحانی یا مادی اقتدار ضروری ہے بہت سے ہیرو تو ایسے ہیں کہ تاریخ نے ان کو بنایا ہے۔ ستم ظریفی ہے کہ ہم ان کو تاریخ ساز مانے ہوئے ہیں۔

آئیے دیکھیں کہ گزرے ہوئے وقتوں کا کوئی واقعہ تاریخی اہمیت کیونکر حاصل کرتا ہے۔ شاید اس طرح ہم جان سکیں گے کہ تاریخ ہیرو کیسے بناتی ہے۔

تاریخ مورخ بناتا ہے۔ وہ ان واقعات کو محفوظ کرتا ہے جو ماضی کے اندھیروں میں گم ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ تمام واقعات محفوظ نہیں کر پاتا۔ صرف چند ہی تک اُس کو رسائی ملتی ہے۔ جو اُس کی تحریر میں آجاتے ہیں وہ اندھیروں سے نکل آتے ہیں اور ہمارے شعور کا حصہ بننے کی اہلیت حاصل کر لیتے ہیں۔ گویا ان کو نئی زندگی مل جاتی ہے۔ اب اگر وہ واقعات کسی فرد کی زندگی اور عمل کے گرد گھوم رہے ہیں تو مورخ کی گرفت میں آنے کے بعد وہ اُس فرد کو ہیرو کا روپ دے دیتے ہیں۔

یہ وہ ہیرو ہیں جن کو مورخین نے تخلیق کیا ہے۔ آپ ان کو جعلی خیال نہ کہیے۔ ورنہ بہت سے بت ٹوٹ جائیں گے۔ بے شک ایسے ہیرو بھی ہیں جنہوں نے مورخ تخلیق کئے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ کم از کم آدھے مورخ ایسے ہیں کہ ہیرو نہ ہوتے تو وہ کوئی اور ڈھنگ کا کام کرتے۔ ایسے ہیرو بھی ہیں جن کو تاریخی عمل میں داخلی تخلیقی سرگرمی کا واحد ذریعہ مانا جاتا ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی بے مثال اور کم و بیش مافوق الفطرت صلاحیتیں بروئے کار لا کر تاریخ کا دھارا بدل دیا۔ لیکن اگر علت و معلول کے سلسلے پر نظر رکھی جائے تو ہیرو تاریخی واقعات کی علت نہیں معلول دکھائی دیتے ہیں۔ گ۔ و۔ پنی نوف نے خوب ہی کہا تھا کہ ”ایک عظیم انسان اس لئے عظیم نہیں ہے کہ اُس کی ذاتی صفات عظیم تاریخی واقعات کو اُن کی انفرادی خصوصیات بخشی ہیں، بلکہ اس لئے کہ وہ ایسی صفات کا مالک ہے جو اسے اپنے زمانے کی سماجی ضروریات کی، اُن ضروریات کی جو عمومی اور خصوصی اسباب کی بنا پر پیدا ہوئی ہیں، خدمت کا اہل بناتی ہیں۔“

سلسلہ علت و معلول پر اصرار ہیر و کش ثابت ہوتا ہے۔ تاہم زندگی کے رومانوی عنصر کو فنا کرنا دانا کی نہیں۔ ہیر و جیسے بھی وجود میں آئیں۔ ہمیں اُن کی ضرورت ہے۔ عظیم افراد ناپید ہیں تو ان کو تخلیق کرنا ہوگا، کیونکہ وہ ہم کو بہتر زندگی کا ڈھنگ سکھاتے ہیں۔ حوصلہ، جرأت، محبت، قربانی کا جذبہ اور جوش حیات عطا کرتے ہیں۔ انفرادی زندگی کو ولولہ انگیز بناتے ہیں اور سماج کو بدلنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ مورخ ہیر و فراہم نہ کرتے تو آج ظلم و تشدد، وحشت، بربریت اور استحصال کا مقابلہ کرنا زیادہ دشوار ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ میں تاریخ کے اُن دانشوروں سے پناہ مانگتا ہوں جو ہیر و پرستی کی مذمت کرتے ہیں۔

موجودہ دور میں تاریخ کی اہمیت

ڈاکٹر ناظر محمود

اس موضوع پر کچھ لکھتے ہوئے سب سے پہلے تو اس بات کا تعین ہو جانا چاہیے کہ ”موجودہ دور“ سے کیا مراد ہے اور تاریخ میں کیا کچھ شامل ہے۔ یہاں موجودہ دور کا مطلب ہے۔ اکیسویں صدی اور تاریخ کا مطلب ہے وہ سب کچھ جو لمحہ موجود سے پہلے گزر چکا ہے۔ اس میں صرف سیاسی تاریخ ہی شامل نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ اس میں سماجی و معاشی تاریخ، سائنس اور ٹیکنالوجی کی تاریخ، آئینی تاریخ، بین الاقوامی تعلق کی تاریخ، ماحولیاتی تاریخ، تعلیم کی تاریخ، انسانی حقوق کی تاریخ، جمہوریت کی تاریخ، مذاہب اور فرقوں کے نام پر جو کچھ ہوا اس کی تاریخ، تشدد اور عدم تشدد کی تاریخ، ادب اور فنون لطیفہ، نہ بدلنے والے عقائد کی تاریخ، علوم عالیہ کی تاریخ اور عاداتِ قبیحہ کی تاریخ، غرض یہ کہ وہ سب کچھ جو لمحہ موجود سے پہلے گزر چکا ہے اس کا بیان، تفہیم اور تشریح تاریخ کے دائرے میں شامل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ موجودہ دور یعنی اکیسویں صدی میں جب لوگ اپنے حال اور مستقبل کے مسائل میں پوری طرح غرق ہیں ایسے میں گزری ہوئی باتوں کو دہرائنا یا انہیں سمجھنے کی کوشش کرنا کیوں ضروری ہے؟ جب لوگوں کی اکثریت نان شبینہ کی جستجو میں مصروف ہو اور باقی ماندہ اقلیت دولت کے انبار لگانے میں مشغول ہو ایسے میں گئے گزرے دور کو یاد کرنا یا اس سے سبق حاصل کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ پوچھا جاسکتا ہے کہ آخر اگر کوئی شخص ماضی سے دلچسپی نہیں رکھتا وہ بھی تو زندگی گزار لیتا ہے پھر تاریخ کی کیا اہمیت ہے؟

شاید یہیں پر ہمیں پہلے انسانی زندگی اور زندگی گزارنے کے ڈھنگ پر کچھ بات کر لینی

چاہیے۔ یہ بات شاید درست ہے کہ جہاں تک زندگی گزارنے کا تعلق ہے تو زندگی بغیر تاریخ کو پڑھے اور سمجھے بھی گزاری جاسکتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے شاید ادب کو پڑھے بغیر یا سائنس اور ٹیکنالوجی کو سمجھے بغیر زندگی گزاری جاسکتی ہے۔ ماحول کو تاراج کرتے ہوئے بھی اور تعلیم سے دور رہتے ہوئے بھی زندگی گزاری جاسکتی ہے اور بہت سے لوگ گزارتے ہی ہیں۔ لیکن کیا اس طرح کی زندگی کو آج کے دور میں ڈھنگ کی زندگی یا قابل تعریف زندگی کہا جاسکتا ہے؟ کیا ایسی زندگی کو ایک ذمہ دار انسان کی زندگی کہا جاسکتا ہے جو درج بالا ذمہ داریوں سے خود کو مبرا سمجھے؟ اگر اسی کا جواب ہاں میں ہو تو پھر مزید گفتگو ہی بیکار ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس کا جواب ہاں میں ہو ہی نہیں سکتا تاوقتیکہ جواب دینے والا شخص ذاتی خود غرضی کے انتہائی درجے پر کھڑا ہو۔ ایک اچھا انسان اس قسم کی خود غرضی سے بالاتر ہوتا ہے جو اسے اپنی ذات میں محصور کر دے۔

اب اگلا سوال یہ ہوگا کہ جب ہم ”اچھے انسان کی بات کرتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مطلب ہوتا ہے۔ کیا ایک مزدور جس نے تاریخ نہ پڑھی ہو اچھا انسان نہیں ہو سکتا؟ کیا اچھا انسان بننے کے لئے تاریخ کا پڑھنا ضروری ہے؟ یقیناً ایک ان پڑھ مزدور بھی اچھا انسان ہو سکتا ہے اور تاریخ سے نا بلد کوئی کاروباری شخصیت بھی اچھے انسان کی علامات رکھ سکتی ہے لیکن ان دونوں کو ایک مکمل انسان کسی طرح بھی نہیں کہا جاسکتا۔ یعنی ایک ”مکمل طور پر اچھا انسان“ بننے کے کئی درجے ہو سکتے ہیں اور تمام لوگ اس درجہ بندی میں مختلف درجوں پر فائز ہو سکتے ہیں۔ جس طرح ایک آئیڈیل معاشرہ کہیں موجود نہیں اسی طرح ایک ”مکمل طور پر اچھا انسان“ بھی شاید کہیں موجود نہیں مگر اچھے معاشروں اور اچھے انسانوں کی تشکیل ایک ایسا خواب ہے جو اب بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

اگر اچھے انسان بننے کے مختلف مدارج ہیں تو ان میں یہ بھی شامل ہونا چاہئے کہ اچھے انسان باشعور ہوتے ہیں۔ ان میں معاشرے کو بہتر بنانے کی تڑپ ہوتی ہے۔ اچھے انسان اپنی ذاتی، خاندانی اور سماجی ذمہ داریوں کا احساس رکھتے ہیں اور ان ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ خود کو جسمانی اور ذہنی امراض سے بچانے کی شعور کی کوشش کرتے ہیں، اچھے انسان اپنی شخصیت میں متوازن ہوتے ہیں اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو برقرار رکھنے، نکھارنے

اور دوسروں تک پہنچانے کی سعی کرتے ہیں۔ اچھے انسان رنگ، نسل مذہب اور صنف کے علاوہ دیگر ممکنہ تعصبات سے پاک ہوتے ہیں، معاشرتی رنگارنگی، بولقلمونی اور مختلف النوعیت کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ عدم تشدد پر یقین رکھنے کے علاوہ عسکریت پسندی کے خلاف صف آرا ہوتے ہیں۔ اچھے انسان بردبار، رواداد اور درگزر کرنے والے ہوتے ہیں۔ اُن میں تجسس اور جاننے کی خواہش ہوتی ہے۔ اور وہ علم کی جستجو کر کے علم کو عمل سے جوڑنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اچھے انسان پر اعتماد اور پرامید ہوتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اچھے انسان اپنے خیالات و نظریات دوسروں پر زبردستی تھوپنے کی کوشش نہیں کرتے اور نہ ہی دوسروں کو ایسا کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

اب پھر وہی سوال کہ اگر اچھے انسان میں یہ سب خصوصیات ہونی چاہئیں تو ان کا تاریخ سے کیا تعلق ہے؟ یہی وہ نکتہ ہے کہ جس کو سمجھ کر شاید آج کے دور میں تاریخ کی اہمیت کو سمجھا جا سکے اور شاید یہیں سے ہمارے قاری میں وہ رغبت پیدا ہو جائے جو اُسے گزری ہوئی باتوں کی تفہیم و تشریح کی طرف لے جاتے۔ یعنی میرے خیال میں ایک اچھے انسان کی تشکیل میں جن عوامل کی ضرورت ہے وہ شاید تاریخ سے روگردانی کر کے حاصل نہیں کئے جاسکتے۔

اگر انسانی معاشرے کو انسانی جسم سے تشبیہ دی جائے تو شاید تاریخ کی اہمیت کو سمجھنے میں آسانی ہو۔ جس طرح انسانی جسم مختلف امراض کا شکار ہو سکتے ہیں اسی طرح انسانی معاشرے بھی مختلف مسائل کا سامنا کرتے ہیں۔ جسم کے کسی حصے میں موجود کسی مرض کو سمجھنے اور اس کا علاج کرنے کے لئے دو امراہم ہوتے ہیں ایک تو اس کی تاریخ جسے طبی اصطلاح میں میڈیکل ہسٹری کہا جاتا ہے اور دوسرے جسم کے دیگر حصوں اور اعضا سے اس مرض کا تعلق جوڑنا اور یہ سمجھنا کہ پورے جسم کے کون سے عوامل اس مرض پر اثر انداز ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ میڈیکل ہسٹری میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ کیا یہ مرض موروثی ہے یعنی کیا اس قسم کے امراض اسی قبیل کے دیگر اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور اگر ہاں تو دیگر اجسام میں اس مرض کے علاج کے دوران کیا مسائل پیدا ہوئے۔ ان کا تدارک کرنے کی کیا کوششیں کی گئیں اور ان کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔ اسی طرح امراض کے باہمی ربط میں یہ سوال کئے جاتے ہیں کہ کیا دل کا مریض شوگر کا بھی مریض ہے یا نہیں کیا گردے کا مریض ہائی بلڈ پریشر کا بھی

شکار ہے یا نہیں؟

جس طرح مریض کی میڈیکل، ہسٹری اور امراض کے باہمی روابط کو سمجھنے بغیر علاج نہیں کیا جاسکتا اسی طرح انسانی معاشروں کی صورتحال ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ معاشرے کے مسائل تاریخ کو سمجھنے بغیر حل کئے جاسکتے ہیں یا معاشرے کے مختلف حصوں کے باہمی روابط کو سمجھنے بغیر معاشرہ بہتر بنایا جاسکتا ہے تو یہ مشورہ دینے والا اُس حکیم یا ڈاکٹر کی طرح ہوگا جو نہ مریض کی میڈیکل، ہسٹری معلوم کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی امراض کے باہمی روابط کو سمجھتا ہے۔ اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ معاشرے کا ہر فرد تو ڈاکٹر نہیں ہوتا نہ بن سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مریض خود اپنی میڈیکل، ہسٹری اور اپنے امراض کے روابط کو سمجھ لے تو وہ خود بڑی حد تک اپنی بیماریوں پر قابو پاسکتا ہے اسی طرح معاشرتی تاریخ کو سمجھ کر لوگ معاشرتی مسائل پر قابو پاسکتے ہیں۔

جس طرح ایک اچھا اور صحت مند انسانی جسم اپنے ہر عضو میں صحت مند ہوتا ہے اسی طرح ایک اچھے اور صحت مند معاشرے کو اپنے ہر حصے کی صحت کا خیال ہونا چاہیے۔ اگر ایک شخص کے جسم میں بہت سارے اعضا بیماریوں کا شکار ہوں تو ہر جزو کی میڈیکل، ہسٹری اہم ہوگی اور کسی بھی جزو کی انفرادی میڈیکل، ہسٹری کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح معاشرے کے مختلف شعبوں کا حال ہے اور اسی لئے ہم نے اس مضمون کے شروع میں کئی طرح کی تاریخوں کی بات کی جن میں سیاسی، سماجی و معاشی تاریخ سے لے کر سائنس اور مذہب کے فرقوں تک سب کچھ شامل ہے۔

اگر پاکستانی معاشرے کو اکیسویں صدی میں درپیش مسائل کی بات کی جائے تو یہ بات ناممکن ہے کہ ان مسائل کی تاریخ کو سمجھنے بغیر انہیں حل کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً نومبر 2007ء کو ہنگامی حالات کا نفاذ، دسمبر 2007ء میں بے نظیر بھٹو کا قتل، فروری 2008ء میں عام انتخابات میں پیپلز پارٹی اور نواز لیگ کی فتح اور اس کے باوجود آئینی جمہوریت بحال کرنے میں رکاوٹیں اور عدلیہ کی بدستور پامالی، یہ سب واقعات ایسے ہیں جنہیں گزشتہ ساٹھ برس کے تاریخی واقعات سے جوڑ کر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً کیا یہ جاننا اہم نہیں کہ قیام پاکستان کے فوراً بعد گورنر جنرل محمد علی جناح نے صوبہ سرحد میں ڈاکٹر خان کی اکثریتی حکومت کو برطرف کر دیا تھا؟ کیا یہ جاننا

اہم نہیں کہ صوبہ پنجاب میں افتخار حسین ممدوٹ اور میاں ممتاز دولتانہ کی باہمی چپقلش کو استعمال کرتے ہوئے کس طرح جمہوریت کو نقصان پہنچایا گیا؟ کیا یہ بات بھی اہم نہیں کہ بلوچستان پر کسی طرح زبردستی قبضہ کیا گیا؟ سندھ میں کس طرح پیر زادوں اور کھوڑوں نے جمہوریت غارت کرنے میں معاونت کی؟ مشرقی پاکستان کے عظیم رہنماؤں کو کیسے ذلیل و خوار کیا گیا؟

اگر سماجی مسائل کا ذکر کیا جائے تو کیا پاکستان میں سماجی ارتقا کی تاریخ کو سمجھ بغیر ان مسائل کی صحیح تشخیص اور علاج ممکن ہے؟ ہم تو ابھی تک یہی فیصلہ نہیں کر پائے کہ پاکستان میں جاگیرداری ہے یا فیوڈل ازم اور اگر دونوں ہیں تو ان میں فرق کیا ہے؟

آج کے دور میں آئین کی بالادستی کی جدوجہد کو صحیح طور پر اس کے تاریخی پس منظر میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں جو سوالات پوچھے جاسکتے ہیں ان میں چند یہ ہیں۔

کیا وجہ ہے کہ بھارت میں آزادی کے دو سال بعد ہی نیا آئین بنالیا گیا جسے جنوری 1950ء میں نافذ بھی کر دیا گیا جب کہ پاکستان میں پہلا آئین نو سال بعد نافذ کیا جاسکا؟ کیا وجہ ہے کہ بھارت کا آئین گزشتہ ساٹھ سال سے کام آ رہا ہے جب کہ پاکستان کا پہلا آئین صرف دو سال بعد توڑ دیا گیا اور اس کے بعد متواتر آئین اور ضمنی آئین لائے گئے اور کوئی بھی عوام یا سیاسی جماعتوں کی توقعات پوری نہیں کر سکا؟

بھارت میں آئین کے ساتھ واحد مذاق اندرا گاندھی نے 1975ء کے ہنگامی حالات میں کیا اور اس کی سزا میں عوام نے انہیں اقتدار سے انتخابات کے ذریعے اکھاڑ پھینکا جب کہ پاکستان میں ہر آئین کے ساتھ مذاق کئے جاتے رہے اور آئین کا حلیہ بگاڑنے والوں کو کبھی کسی سزا کا سامنا نہیں کرنا پڑا؟ کیا وجہ ہے کہ پاکستان کے آئین میں کی جانے والی زیادہ تر ترامیم کا تعلق عوامی حقوق کی فراہمی اور جمہوریت کی مضبوطی سے نہیں بلکہ اقتدار کی رسہ کشی سے، تعصبات کو ہوا دینے سے اور مذہب کو سیاست پر مسلط کرنے سے ہے؟ ایسا کیوں ہے کہ بھارتی آئین کے مطابق صوبوں کی تقسیم نو مسلسل ہوتی رہی ہے جس سے وفاق مضبوط ہوا ہے جبکہ پاکستان میں آئین جو حقوق صوبوں کو دیتا ہے وہ بھی وفاق اور سٹیبلشمنٹ اپنے قبضے میں رکھنا چاہتی ہیں اور اس کی کوئی آئینی سزا نہیں ملتی۔

اب آئیے عالمی تاریخ کی طرف اور اس کے موجودہ دور سے تعلق کی طرف۔ ایکسویس

صدی کے آغاز سے ہی دنیا کو ایک عالمی بحران کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ تہذیبوں کے تصادم کے نام نہاد نظریے کے تحت دنیا کو عدم استحکام میں مبتلا رکھ کر عسکریت پسند عالمی طاقتیں خوب اسلحے کے بازار گرم کر رہی ہیں۔ گیارہ ستمبر 2001ء کو رونما ہونے والے واقعات اور ان کے بعد افغانستان اور عراق پر امریکی قبضے اور اس کے ساتھ ہی پاکستان میں فوجی آمریت پر مسلسل امریکی نظر کرم کو اس کے تاریخی پس منظر میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد سے دنیا پر امریکی بالادستی کی لگاتار کوششیں اکیسویں صدی میں اپنے عروج پر پہنچ رہی ہیں۔ ان کو سمجھنے کے لئے منرو ڈاکٹرین سے لے کر جارج ڈبلیو بوش ڈاکٹرین تک کے تاریخی پس منظر کو سمجھنا چاہیے۔ باراک اوباما کی کھلم کھلا اور بے شرمی کی حد تک ایک طرفہ اسرائیل پسندی بڑا گہرا تاریخی پس منظر رکھتی ہے جسے سمجھ بغیر آج کی دنیا کے مسائل نہیں سمجھے جاسکتے اور نہ ان کے حال کی کوششیں کی جاسکتی ہیں۔

اس طرح دہشت گردی کو بھی تاریخ میں جھانک کر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ کون سے تاریخی عوامل ہیں جو آج دنیا کو دہشت گردی کی آگ میں دھکیل رہے ہیں۔ مغربی لکھنے والے محض مودودی اور سید قطب جیسے ناموں کے حوالے دے کر دہشت گردی کے ڈانڈے ان سے جوڑ دیتے ہیں لیکن اس سلسلے میں دیگر تاریخی عوامل جیسے مغربی استعماریت، عالمی سامراج، مسلم ممالک میں مطلق العنانیت اور ان کی عالمی سرپرستی، جمہوریت کا قتل و خون، معاشی استحصال اور خود مغربی ممالک کی عسکریت پسندی شامل ہیں۔

اگر جمہوریت کی تاریخ کی بات کی جائے تو آج کے دور میں دنیا کے مختلف ممالک میں جمہوری سفر مختلف مراحل سے گزر رہا ہے۔ اس سفر میں کچھ ممالک نئے سنگ میل عبور کر رہے ہیں اور کچھ ممالک دائرے میں گھوم رہے ہیں۔ سنگ میل عبور کرنے والے ملکوں میں نیپال اور دائرے میں گھومنے والے ملکوں میں پاکستان شامل ہیں۔ جمہوریت کی تاریخ کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مایوس ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ تمام جمہوری ممالک بدترین بدعنوانیوں، خانہ جنگیوں، دھاندلیوں اور دیگر نشیب و فراز سے گزر رہے ہیں۔ اگر برطانیہ نے سترھویں صدی میں خانہ جنگی بھگتی تو فرانس نے اٹھارویں صدی میں خونی انقلاب کا سامنا کیا۔ اگر امریکہ نے انیسویں صدی میں خانہ جنگی دیکھی تو روس نے بیسویں صدی میں انقلاب بھی دیکھا اور نمانہ جنگی بھی،

عوامی سودیتوں کا قیام بھی دیکھا اور جمہوری اداروں پر گولہ باری بھی۔

اگر تاریخ کا آج کے دور میں مطالعہ نہ کیا جائے تو پاکستان جیسے ممالک میں رہنے والے یکسر مایوسی اور ناامیدی کا شکار ہو سکتے ہیں اور ہو رہے ہیں۔ آج کے دور کے ملکی اور بین الاقوامی مسائل تو ہیں لیکن تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ دنیا نے اس سے زیادہ مسائل کے دور بھی دیکھے ہیں۔ بالادست قوموں کی جارحیتیں بھی آج سے زیادہ رہی ہیں۔ جنگ و جدل بھی بے شمار ہوتے ہیں۔ غربت اور جہالت کے دور بھی عوام کی اکثریت پر بہت زیادہ گزرے ہیں۔ مطلق العنانیت نے بھی خوب استحصال کے بازار گرم کئے ہیں اور جبر استبداد کے گھناؤنے دور بھی انسانی تاریخ نے بے شمار دیکھے ہیں۔ اس لئے تاریخ کا مطالعہ ہمیں ناامیدی اور مایوسی سے بچاتا ہے کہ جب دنیا پہلی اور دوسری عالمی جنگوں کے عذاب جھیل سکتی ہے تو موجودہ بحرانوں سے بھی نکل سکتی ہے۔

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی میں تاریخ کی ضرورت نہیں رہے گی۔ مگر تاریخ کا مطالعہ ہی ہمیں یہ بتاتا ہے کہ جب مسلمانوں کی تہذیب کا اعلیٰ ترین دور شروع ہوا تو بعلی سینا اور جابر بن حیان سے لے کر الخوارزمی اور فارابی تک تقریباً سارے مسلمان سائنس دانوں نے پہلے تاریخ کو کھنگالا۔ روم و یونان کی تاریخی باقیات کو سمیٹا انہیں عربی میں ترجمہ کیا اور افلاطون اور ارسطو جیسے ناموں کو سینکڑوں سال بعد دوبارہ زندہ کیا۔ البیرونی نے قدیم ہند کی تاریخ کھنگالنے کے لئے سنسکرت سیکھی اور پھر عظیم کتابیں تخلیق کیں۔ اسی طرح جب یورپ کے نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوا تو سب سے پہلے یورپی مفکرین نے تاریخ کو کھنگالا اور جو کچھ چند صدیاں پیشتر مسلمانوں نے عربی میں لکھا تھا اسے یورپ کی زبانوں میں ترجمہ کیا۔ اس لئے کسی کا یہ کہنا کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی میں تاریخ کی ضرورت نہیں رہے گی جہالت کی غمازی کرتا ہے۔

آج کے دور میں اگر سائنس اور ٹیکنالوجی کی تاریخ کو پڑھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ گزشتہ چند صدیوں میں یورپ اور امریکہ ہی ان شعبوں میں سب سے آگے رہے ہیں۔ اُن کے بعد روس، جاپان اور چین جیسے ممالک کا نمبر آتا ہے۔ پھر اب بھارت بھی کچھ زیادہ پیچھے نہیں رہا۔ تاریخ ہی ہمیں بتاتی ہے کہ مسلمانوں کی پسماندگی کی سب سے بڑی وجہ ان کی آج

کے دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی سے روگردانی ہے۔

گزشتہ صدیوں کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کس طرح تاریخی طور پر فرقہ واریت اور فروعی مسائل میں الجھے رہے اور کس طرح مغرب نے تاریخ سے سبق سیکھ کر ترقی حاصل کی۔

اگر تاریخ سے سبق سیکھنے کی بات کو آگے بڑھایا جائے تو اکیسویں صدی کا یورپی یونین جس میں اب ستائیس ممالک شامل ہیں کوئی چند سال کی پیداوار نہیں۔ اس کے پیچھے تاریخ کے طویل سبق شامل ہیں۔ یورپ نے اپنی ہزاروں سالہ جنگی تاریخوں سے شاید اب بالآخر سبق سیکھ ہی لیا ہے۔ آج کے یورپی یونین میں درجنوں ممالک کے لوگ ایک دوسرے کے علاقوں میں بغیر ویزے کے سفر کر سکتے ہیں مگر اس کے پیچھے جنگ صد سالہ بھی ہے اور پہلی اور دوسری عالمی جنگیں بھی۔ تاریخ کی بدترین خونریزیوں سے گزرنے کے بعد آج یورپ نے یہ سبق سیکھا ہے کہ مل جل کر رہنے میں ہی سب کی بھلائی ہے۔ شاید برصغیر کے لوگوں کو یورپ کی تاریخ سے سبق سیکھنے کی جتنی ضرورت آج ہے پہلے کبھی نہیں تھی۔

برصغیر میں پچھلے ساٹھ سال میں عوامی وسائل کو جس بے دردی سے فوج اور اسلحہ جات پر خرچ کیا گیا ہے اگر تاریخ سے سبق لے کر اُن وسائل کو عوامی بہبود پر خرچ کیا جاتا تو آج برصغیر کی جدید تاریخ بہت مختلف ہوتی۔ سیدھی سی بات ہے کہ جب فرانس، برطانیہ اور جرمنی جیسے ممالک جو صدیوں ایک دوسرے سے دست و گریباں رہے جنہوں نے ایک دوسرے کے کروڑوں لوگوں کو نشانہ بنایا جب آج باہم شیر و شکر ہو کر یورپ کو ترقی کی راہ پر ڈال سکتے ہیں تو پاکستان اور بھارت نے ایسی کون سی عالمی جنگیں لڑی ہیں کہ ایک دوسرے سے مل جل کر نہیں رہ سکتے یورپ کی تاریخ اور خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد کی تاریخ ہمارے لئے بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہے اور رہے گی کیونکہ اس سے ہمیں مستقبل کا پر امن راستہ ملے گا۔

اب آئیے ایک اور سوال کی طرف اور وہ سوال ہے کہ پاکستان میں تاریخ سے دلچسپی کیوں ختم ہو گئی؟ پہلی بات تو یہ کہ شاید تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے لوگ ہر دور میں ہی کم رہے ہوں گے۔ لیکن یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ پڑھے لکھے لوگوں میں بھی تاریخ سے کم دلچسپی نسبتاً نیا مظہر ہے۔ اس کی بظاہر دو وجوہ سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قیام پاکستان کے بعد

تاریخ کو جس طرح مسخ کیا گیا اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ ریاست کی سرپرستی میں کتابوں کے اندر ایسا مواد طلبہ کو پڑھنے کے لئے دیا گیا جو تاریخی حقائق سے بالکل برعکس تھا۔ مثلاً یہ دعوے کئے گئے کہ ”پاکستان تو اسی وقت وجود میں آ گیا تھا جب محمد بن قاسم نے سندھ پر قدم رکھا تھا۔“ اس کے ساتھ ہی قبل از اسلام کی تاریخ کو دورِ جاہلیہ کہا گیا اور یہ نہیں بتایا گیا کہ اگر اسلام سے قبل جہالت تھی تو ہومر، سقراط، افلاطون، ارسطو، ایرسکائی لیس، سی سیرو، ہیرودوٹس، تھیوسی ڈائی ڈس، اووڈ، اقلیدس، بطلموس، فیثاغورث نے کیا جھک ماری تھی۔ آج بھی تاریخ میں ان کے نام نہ صرف زندہ ہیں بلکہ اب بھی ان کے ذکر کے بغیر دنیا کی دانش ورانہ تاریخ مکمل نہیں ہو سکتی۔

پاکستان میں تاریخ کو مسخ کرنے کے ساتھ اتنے خشک اور غیر دلچسپ انداز میں پیش کیا جاتا رہا ہے کہ عام قاری کے لئے تاریخ کی درسی کتابوں کا پڑھنا ایک جبر ہوتا ہے۔ پھر کسی بھی علم کے فروغ میں شک و شبہ، وہم اور تجسس کے ذریعے سوالات کا اٹھانا بہت اہم ہوتا ہے۔ پاکستان میں درسی کتابیں گھڑی ہوئی باتوں کو حتمی حقائق کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ بقول احمد ندیم قاسمی

”وہم سے بولقموں کون و مکال

ورنہ یک رنگ یقین کی باتیں“

شاید تاریخ سے دلچسپی کم ہونے کی ایک اور وجہ سرمایہ دارانہ معیشت کے تحت دولت کی دوڑ ہے۔ پاکستان میں 1970ء کے عشرے میں طلبہ ڈاکٹر بننے کی دوڑ میں شامل تھے۔ جسے دیکھو ڈاکٹر بننا چاہتا تھا اور میڈیکل کالج میں داخلے سب سے زیادہ مشکل ہوتے تھے۔ پھر 1980ء کے عشرے میں انجینئرنگ کا عروج آیا اور طلبہ کی اکثریت انجینئرنگ کالجوں میں داخلے کی دوڑ میں شامل ہو گئی۔ پھر 1990ء کے عشرے میں ایم بی اے کرنے کی دوڑ شروع ہو گئی جسے دیکھو ایم بی اے کرنے کے چکر میں ہے کیونکہ اس سے خوب پیسے کمائے جاسکتے تھے۔ 2000ء کے آس پاس آئی ٹی یا انفارمیشن ٹیکنالوجی کا بول بالا ہونے لگا جواب تک چل رہا ہے۔ ان تمام عشروں میں تاریخ کبھی طلبہ کے پسندیدہ موضوعات میں شامل نہیں رہی کیونکہ تاریخ پڑھ کر روزی کمانا خاصا مشکل رہا ہے۔

یہ بات ضرور درست ہے کہ صرف تاریخ پڑھا کر معاشرے کو نہیں چلایا جاسکتا لیکن ضرورت اس امر کی تھی اور ہے کہ چاہے میڈیکل ہو یا انجینئرنگ، ایم بی اے ہو یا آئی ٹی ہر قسم کے علم کے ساتھ تاریخ کی درست معلومات دینا بہت ضروری ہے کیونکہ جیسا پہلے ذکر ہوا ایک اچھے اور ذمہ دار انسان کو آج کے دور کے سماج کو سمجھنا اور اُن کے حل میں اپنا حصہ ڈالنا بہت ضروری ہے اور یہ عمل تاریخ کے بنیادی شعور کے بغیر ممکن نہیں، آج کل کے ڈاکٹر اور انجینئر پیسہ کمانے کی دوڑ میں تو بہت آگے ہوتے ہیں لیکن اگر اُن کے سماجی مسائل پر بات کی جائے تو دو چار سطحی اور اخباری معلومات کے علاوہ اُن کے دماغ میں کچھ نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ پیسہ تو کمانے کے قابل ہوتے ہیں لیکن معاشرتی ذمہ داریوں کا شعور نہیں رکھتے۔

آخر میں اس بات کو دہرانے میں کوئی ہرج نہیں کہ اگر ایک اچھے اور ذمہ معاشرے کی تشکیل مقصود ہے تو اچھے اور ذمہ دار انسان ایسے معاشرے کے بنیادی عناصر ہوں گے اور ایسے انسان ہمارے خیال میں تاریخ کا شعور رکھتے ہوں گے کیونکہ تاریخ کے شعور کے بغیر آج کی دنیا کے مسائل کو سمجھنا اور ان کے حل کے لئے کوشش کرنا ناممکن ہے بالکل اسی طرح جیسے کہ کسی مریض کی میڈیکل ہسٹری کو پڑھے اور سمجھے بغیر اس کے امراض کا علاج نہیں کیا جاسکتا۔

بسکہ دشوار ہے ہر کام کا آسان ہونا

آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

غالب

کیا آج تاریخ کی ضرورت ہے؟

عدنان طارق

تاریخ کے مضمون کی موجودہ اہمیت و ضرورت کے بیان سے پہلے سماجی علوم کے ارتقا اور سماج کے ارتقا کے باہمی رشتہ کو متعین کرنا ایک بہتر تعبیر اخذ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔ انسانی زندگی گونا گوں ارتقائی مظاہر سے پہچان پاتی ہے۔ کسی سماج کے ارتقا کو اگر طویل المدتی تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو کئی مختلف قسم کے عناصر اپنا کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ ہر عنصر اپنی جگہ جبر کے قوانین کے تحت اپنی حرکت ادا کرتا ہے۔ اگر کسی عنصر کو جبر کے قوانین سے نسبتاً آزادی حاصل ہے تو وہ انسانی ذہن کی فلسفیانہ سوچ کا سفر ہے۔ یہی تفلسف بشری، کلچر اور تہذیب کے جنم کا باعث بنتی ہے اور پھر ان کی تسلسل آمیز پرداخت کا بھی۔ اس قضایا کی جزئیات سے اختلاف اپنی جگہ لیکن اس کی مرکزی صداقت سے انکار ممکن نہیں کہ تہذیب کا ترقی یافتہ ماڈل مغرب ہی کو سمجھا جاتا ہے۔ مغربی تہذیب کی ترقی کے پیچھے ایک تدریج آمیز تاریخی تناظر موجود ہے جس کی استدلالی بُنت سے انکار ممکن نہیں۔ ثقافت اور تہذیب کی ترقی کے حوالے سے مختلف آراء موجود ہیں جن میں تناقض بھی ہے مثلاً مشرق کے رہنے والے مغربی تہذیب کے جن مظاہر کو ان کی کامیابی تصور کرتے ہیں مثلاً سائنس کی ترقی، ٹیکنالوجی وغیرہ انہی مظاہر کو جواز بنا کر مغرب کے فلسفی حضرات مغرب کی زوال آمادگی کا بیانیہ تشکیل دیتے ہیں۔ ثقافت اور تہذیب کے سفر میں نظم تحریر کا سماج میں انجذاب ایک بنیادی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ نشر کی عمدگی اور اس کی عوامی قبولیت کی درجہ بندی سے اس تہذیب کے ترقی یافتہ ہونے کی درجہ بندی کی جاسکتی ہے۔ اس دو طرفہ رشتہ کی ایک بہترین مثال مغرب میں گزشتہ پانچ سو برس میں

ہونے والی فکری ترقی اور اس کے نتیجے میں تہذیبی ترقی کے نمایاں مظاہر کی شکل میں موجود ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ Epistemology کی تمام بڑی تحریکیں گزشتہ تین ساڑھے تین سو سال کے عرصے سے یورپ میں بالخصوص فرانس اور جرمنی میں پیدا ہوتی آئی ہیں۔ تمام بڑے فلسفی اپنے فلسفیانہ نظام کے ساتھ معاشرے کی بہتر تفہیم اور نئے معاہدے لے کر آتے رہتے ہیں۔ عمرانیات کا مضمون تو انیسویں صدی کے اواخر میں کہیں جا کر متشکل ہوا تھا۔ اس سے پہلے فلسفی اور تاریخ دان ہی نظریات کی آبیاری کر کے سماج کو نئے اور بہتر دھارے پر گامزن کرنے میں کوشاں رہے۔ اپنے فلسفیانہ کلام سے انہوں نے لوگوں کے اذہان میں نفوذ کیا۔ سترھویں صدی کے وسط میں جب یورپ بدترین فیوڈل کلچر کے شکنجے میں تھا، (سوائے برطانیہ کے) یہ فلسفی حضرات ہی تھے جنہوں نے اپنے نظریات کو عوامی زبان میں اس بدترین استحصال نظام کے خلاف پیش کیا۔ فرانسیسی انقلاب کے رونما ہونے میں بہت سے جبری قوانین فطرت کا کردار تو اپنی جگہ اہم ہے تاہم روسو اور الٹیر کے کردار سے کوئی بے خبر نہیں۔

کسی مخصوص وقت میں کسی مخصوص جگہ اور حالات میں جب ہر شے انقلابی تبدیلی کے لئے تیار ہوتی ہے اور اچانک کسی فوری وجہ کے نہ ملنے سے Status-quo قائم رہ جائے تو دراصل یہ ذہنی تربیت (Orientation) کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہی ذمہ داری حالات کو سمجھنے والے حضرات پہ ہوتی ہے کہ وہ حالات کے مشکل ساختہ کو سمجھ کر آسان اور متعین (Calculated) انداز میں ایک ایسی تعریف پیش کریں جو تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہو۔

بات ہو رہی تھی نثر کی۔ جاگیردارانہ سماج کی مجموعی فضا سنجیدگی سے عاری ہوتی ہے۔ اس غیر متوازن زمان و مکان میں ایک طرف تو ظلم جبر کا دورہ ہوتا ہے اور دوسری جانب مسخرہ پن، مذہبیت، اور مہکوا پن موجود ہوتا ہے۔ گفتگو اور تحریر کی زبان میں بوجھل پن ہوتا ہے۔ معنی کی بجائے الفاظ اور فقرات کی تراش خراش پر زور دیا جاتا ہے۔ مجادلہ، مناقشہ اور مناظرہ، مکالمہ کے میڈیم کو پنپنے نہیں دیتے۔ یوں منطق اور استدلال اپنی جگہ بنا نہیں پاتے۔ یورپ میں جب تحریک احیاء علم کے ڈیڑھ سو سال کا عرصہ گزر جانے کے بعد ریفرمیشن اور پھر بعد میں عہد خرد افروزی نے سنجیدگی کی فضاء قائم کرنے میں اہم پیشرفت کی۔ جاگیرداری سے صنعتی سوسائٹی کی طرف تبدیلی نے اسی پیشرفت کو مزید آگے بڑھایا۔ ان نئی عمرانی تبدیلیوں نے پرانے طبقاتی

نظام کو ایک نئے طبقاتی نظام میں بدل دیا جو اپنے استحصالی کردار میں جاگیردارانہ نظام سے کہیں زیادہ انتہا پر تھا لیکن آگہی اور اجتماعی شعور کے دروا ہوتے گئے۔ اپنے مضمون کی جگہ پر واپس لوٹتے ہوئے یہ کہیں گے کہ ہر زمانے کی روح کلام اس زمانے کے اجتماعی ذہن کو متاثر کرتی ہے اور یہ اثر پذیر نظریات کو عوامی رنگ دینے سے ہی ممکن ہے۔

روح عصر کے اصول ہائے دانش اپنی بنیاد میں محض بشری الاصل نہیں ہوتے۔ یہ متعلقہ زمان و مکان کے ہم جہتی تحرک سے جنم لیتے ہیں اور نظریات دان (فلسفی، مورخ) انہیں تعریفی تشکیل فراہم کرتے ہیں یوں ایک ہمہ گیر سماجی نسویاتی استدلال سامنے آتا ہے۔ یہ نظریات مصنوعی طور پر وضع کر کے کسی سماج کے تانے بانے میں فٹ نہیں کئے جاسکتے اگر ایسا کیا جائے تو نتیجہ کے طور پر اجتماعی ذہنی انتشار، اور نظریاتی بے راہ روی پیدا ہو جائے جو کسی بھی طور پر سوسائٹی کی صحت مند ترقی کے لئے فائدہ مند نہیں ثابت ہوگی۔

ہمارے ہاں بھی ایک خاص قبیل کے اذہان نے نظریات سے کھیلتے ہوئے تاریخ کے فہم کو ایک نظریہ کی حد تک عقلی (Rationalize) کرنے کی کوشش کی۔ ساٹھ برسوں میں ہر ایک دہائی کے ایک نئے تجربے نے کثیرالابہامی قوم کو جنم دیا۔ جس کا واحد Cohesion جذباتی وابستگی ہے۔ کوئی دوسری مثال ڈھونڈنے کی بجائے اس کثیرالابہامی قوم ہی کے بارے میں ایک نظریاتی ساختیاتی مطالعہ شاید ہمیں کچھ نظری سودمندی تک لے چلے۔ اکیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ہم تشخص کے بحران کا سامنا کر رہے ہیں۔ یہ بحران تو پہلے سے تھا مگر صرف علمی (Academic) اور دانشور حلقے تک اس کے سوالات تھے۔ دانشور نہ افلاس کا یہ عالم کہ اس کثیرالابہات اور پیچیدہ دنیا کو ناپنے کا پیمانہ صرف دورنہ بنایا گیا۔ ایک نظریہ درست اور دوسری تعبیر غلط قرار پائی۔ غلط اور درست کی یہ انتہائیں اپنی اصل میں غیر لچکدار تصور ہوئیں۔ یہ مزاج صحت مند اجتماع ارتقا کے آڑے آتا رہا۔ ایک طرف مذہبیت (مذہب نہیں۔ انڈس ویلی کا سواد اعظم لبرل رہا ہے۔ اعتراف احسن کہتے ہیں کہ گنگا و جتنا میں تو دیوی دیوتاؤں نے راسخ العقیدگی میں انتہا حاصل کی لیکن یہ خطہ اس معاملے میں بھی شدت پسند نہیں رہا) انتہا پکڑتی گئی۔ یقیناً یہ سب کچھ اس رویے کا حاصل ہے جو ہم نے پچھلے کافی عرصے سے اپنا رکھا ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ مطالعہ کا رجحان ایک ہمہ گیر سنجیدگی متعارف کرواتا ہے۔ نرم خوئی، متحمل مزاجی اور

اختلاف رائے کی تعداد معاشرتی نسبت میں اپنی جگہ بنا لیتی ہیں۔ مذکورہ بالا رویے کو بدلنے کے ضمن میں مطالعہ (مضمون کے اعتبار سے تاریخ کے مطالعہ) کے کردار پر بحث سے پہلے ریاست کے کردار کو زیر بحث لا کر پس منظر واضح کیا جائے۔

1857ء کے بعد برصغیر سے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کا رہا سہا بھرم بھی ختم ہوا۔ برصغیر میں مسلمانوں کے لئے جو نظام تعلیم تین سو سال کے عرصے میں متعارف کروایا گیا تھا اس کی کامیابی یا ناکامی کی بحث تو خیر ایک الگ موضوع ہے تاہم جیسا کہ علمیت اپنی عملی کامیابی کے لئے ہیئت مقتدرہ کے سیاسی سرپرستی (Patronage) کی محتاج ہوتی ہے۔ 1857ء میں اس Patronage (عملی حیثیت سے قطع نظر) کا خاتمہ ہوا۔ انگریزوں نے اردو زبان کو بحیثیت سرکاری زبان اور راجلے کی زبان (Lingua Franca) زندہ رکھا بلکہ اس کی ترویج سائنٹیفک (Scientific) بنیادوں پر کی۔ یہ ترویج یوں تو 1803ء میں دلی کے انتظامی امور کے انگریزوں کو حوالگی سے بھی پہلے سے شروع ہو گئی تھی جب فورٹ ولیم کالج کا قیام عمل میں لایا گیا۔ تاہم اس تمام تر ترویج کے باوجود اردو اور فارسی اپنے نظام ہائے علمیت سے محروم کر دیئے گئے۔ نالج اور پاور کے نظریہ کا عملی مظہر 1857ء سے 1947ء تک برصغیر پر برطانوی انتداب میں پروان چڑھائے جانے والے علوم اور ان کے نتیجے میں جنم لینے والی مروجہ اجتماعی ذہنیت کی صورت میں ابھی تک موجود ہے۔

آخر اس کی کیا وجہ ہے۔ 1947ء کے بعد کی روح عصر کو پہچاننے میں اس قدر منحصر اور تحفظات آخر کیوں؟ کیا نظریاتی دائروں کی تحریر حب الوطنی کے خود ساختہ خمیر سے کر کے کوئی نئی علمیت پیدا کی جاسکتی تھی۔ علمیت اپنی اصل میں کوئی عقیدہ (Dogma) نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک متحرک نامیاتی (dynamic organism) ہوتی ہے۔ جو اپنی منطق اور استدلال کے لئے بیرونی جبریت کی محتاج نہیں ہوتی۔ یہ ثقافتی تشکیل زمان و مکان کے اضافی لاحقہ اور سماج کی ہیئت اجتماعیہ کے اشتراک سے عمل پذیر ہوتی ہے۔ زمان و مکان کی اضافیت اس کی زمانی تقسیم کرتی ہے۔ ہر ایک صورت میں اس روح عصر کے زیر و بم فطری ساختہ ہوتے ہیں۔ ایک فلسفی، تاریخ دان یا ماہر علوم سماجیہ صرف ان کی دریافت کر کے نظری حد بند کرتا ہے۔ ایسا ہی کوئی نظریہ کلامیہ (Discourse) کہلاتا ہے۔ اس کلامیہ کی مصنوعی پرداخت اور پرورش قوم

کے دانش کلیہ کے فطری بہاؤ پر بند بنانے کے مترادف ہے۔

کچھ ایسا ہی ہمارے ساتھ بھی ہوتا چلا آ رہا ہے۔ بجائے اس کے کہ روح عصر کا کلامیہ ہمیں ایک قوم بننے کے لئے ایک سانچہ فراہم کرتا لٹا ہم نے اسے نظریاتی سانچے میں ڈھالنے کا بیڑا اٹھائے رکھا۔

یوں ہم تاریخ کے دھارے کے فطری عناصر کو تسلیم (acknowledge) کرنے کی بجائے اس اسیری کا شکار ہیں جس کی تعمیر میں ہی ہم نے صورت تخریب جمع کر ڈالی ہے۔ یوں ایک علماتی معاہدہ جسے بہت پہلے موجود ہونا چاہیے تھا ہمیں مابعد گیارہ ستمبر میں بھی نہیں سوجھ رہا اور وہ بھی ایک ایسے پر آشوب زمانے میں جب دنیا کے جانے مانے تھنک ٹینک ایک نئی بلقانائزیشن (Balkanization) کی مستقبل قریب میں خبر دیتے نظر آ رہے ہیں۔ کیا صرف اسے پروپیگنڈا اور سازش قرار دیا جائے ایک مخصوص نوعیت کے نظریاتی انتہا پسندی (Ideological Chavnisim) نے قومی دھارے کے فطری بہاؤ کو متاثر کیا اور دوسری جانب ہمیں اس سوال کا سامنا کرنے پر مجبور کیا کہ آیا مذہب ایک قوم کی بنیاد بن سکتا ہے؟ ایسے میں جب حمزہ علوی کا موقف ایک بہترین اور بڑے مضبوط استدلال کے ساتھ جواب بن کر آتا ہے تو اس کی مناسب قبولیت (acknowledgment) سامنے نہیں آتی اور آج جب گلوبلائزیشن اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کے اس زمانے میں جب کمرشل سرمایہ دارانہ نظام ہماری ثقافت پر ہندوستانی اثرات قائم کرنے کی کوشش کر رہا ہے تو ایسے میں نئی نسل جس کے پاس اپنے ماضی کا کوئی شعور نہیں ہے، شناخت کے سوال پر تذبذب اور مرعوبیت کا شکار نظر آتی ہے۔

1991ء کے بعد جب تاریخ کی تکمیل کے بعد کے عہد کی نام نہاد نوید سنائی گئی تو دراصل یہ صرف ایک عہد کے خاتمہ کا زمانہ تھا۔ مزید پیچیدہ ہوتی ہوئی اس دنیا میں علاقائیت اور اسی کے بعد مقامیت کی تراش خراش کی جانے لگی تاکہ ملٹی نیشنل کمپنیز کو دنیا کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں بھی براہ راست نفوذ کرنے کی سہولت ملے۔ ایسے میں ایک کثیر الجہاتی معاہدے کی ضرورت ہے تاکہ ہم موجودہ اور پیش آمدہ چیلنج سے نبرد آزما ہو سکیں۔ ہماری نظریاتی اور علماتی روایت ہماری سوسائٹی کے ساتھ تسویہ میں ناکام نظر آتی ہے۔ ایسے میں تبدیلی کا عمل تاریخ کے مضمون کو نئے پیراڈائم فراہم کر دیا جائے تو ایسی جامع تفہیم ممکن ہو سکے گی جو سماجی اور سیاسی مسائل کے لئے

تصفیاتی راہیں ہموار کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوگی۔

جدیدیت اور مابعد جدیدیت نے یورپ کے حد درجہ ترقی یافتہ معاشرے کے مسائل کو سمجھنے کے لئے عقلی راہیں فراہم کیں۔ مابعد جدیدیت میں ابھرنے والے فکری رویوں نے یورپ میں ہر شعبہ علم کو اس کی بنیاد میں جا کر ہلا کر رکھ دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عدم مرکزیت نقصان دہ ضرور ثابت ہوتی ہے کیونکہ نظریات اپنی صحت اعتماد کھو بیٹھے ہیں۔ لیکن یہ انسانی فکر کو نئے امکانات سے روشناس کرواتی ہے۔ موضوعیت کی بنیاد پر وجود میں آنے والے یہ امکانات وسعت فکر میں معروضی جہت کی تلاش میں سرگرداں ہو جاتے ہیں۔ یوں تعصب اور تنگ نظری پر قابو پانے میں مدد ملتی ہے۔ جنوبی ایشیاء کا معاشرہ حد درجہ تنوع اور مختلف درجوں کی لسانی، نسلی اور ملکی حد بندیوں کا شکار رہا ہے۔ جدیدیت کی پیوند کاری نے ان حد بندیوں کو مثبت طور پر کم اور منفی خطوط پر زیادہ متاثر کیا ہے۔ حتیٰ کہ متشددین اطراف نے جدیدیت کے پراجیکٹ کو اپنے مذہبی نظریات کے سیاسی ڈھانچے کی تشکیل میں جتنی برق رفتاری سے استعمال کیا ہے اس کی مثال تو تاریخ میں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملے گی۔ ایک جانب جہاں میشل فوکو انقلاب ایران کو تیسری دنیا میں جدیدیت کے سیاسی پراجیکٹ کے رد عمل کے طور پر ابھرنے والی سیاسی روحانیت سے تعبیر کرتے نظر آتے ہیں تو دوسری جانب تہذیبوں کے تصادم کو عالمگیر مکتب فکر کا درجہ عطا کرنے والے بھی موجود ہیں۔ کیا یہی نظریاتی انتہا پسندی ایک دوسری شکل میں ہمارے اذہان پر قابض ہو کر قطبین کی پرداخت کو ہمیز فراہم کر رہی ہے۔ یقیناً ایسا ہی ہے اور زیادہ ضروری طور پر ایسا نہیں ہونا چاہیے۔

تہذیبی تصادم کے نظریے نے سیاست کے عالمی اور مقامی اسلوب کی محض نظریاتی بنادیا ہے۔ یوں اصل اور حقیقی متعارض سماجی، معاشی اور ثقافتی مسائل پس پردہ چلے گئے ہیں۔ اب ایک رد تشکیلیت ضروری ہو چلی ہے اور اس کا آغاز تاریخ کے مضمون سے کیا جانا ضروری ہے۔ تاریخ کے مضمون کو پاکستان کی جامعات اور سماجی حلقوں میں نہ ہونے کے برابر حیثیت دی جاتی ہے حالانکہ اس مضمون کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اگر زمانہ حال کے کسی بھی واقعہ کو اس کے غلط تاریخ سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو وہ صریحاً ہمارے آئندہ تشکیل پانے والے روپے پر بنیادی طور پر اثر انداز ہوگا۔ یوں ایک طرف ہم نہ صرف تاریخی تفہیم کی

درست شکل سے محروم تو ہوں گے ہی اور دوسری جانب اپنے زمانہ حال میں ممکنہ طور پر ادا کئے جانے والے کردار سے بھی بے خبر رہیں گے۔

ہم جانتے ہیں کہ ہندوستان میں فن تاریخ نویسی میں اعلیٰ درجہ کی ترقی ہوئی۔ عالمی استناد کے حامل کتنے ہی نام نظر آتے ہیں۔ کئی بڑی جامعات کے تو اپنے اپنے اسکول ہیں۔ جبکہ پاکستان میں اس کے برعکس معاملہ رہا ہے۔ اب نئی زمینی حقیقتوں کے آئینہ میں ہمیں بھی ماضی کی اسیری سے رہائی کی ضرورت ہے۔ تعصبات اور تنگ نظری سے کنارہ کر کے ہی علم محض کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

انسانی فطرت ہے کہ وہ سب سے زیادہ اثرات اپنے ارد گرد ہونے والے واقعات کے ساتھ ساتھ ماضی میں ہونے والے واقعات و مشاہدات سے قبول کرتی ہے اور اپنے مزاج اور نظریات کی تشکیل دیتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اگر واقعات و مشاہدات کی تفہیم کے واسطے میں کوئی نقص ہو تو ذہن سازی پر براہ راست اثر پڑ سکتا ہے۔ کسی بھی وقت میں موجود مخصوص حالات اس واسطے (Medium) کی تاویل اسی مخصوص انداز میں کریں گے۔ اس سے جو تصویر بنے گی اس میں تعصب، جانبداری اور دانستہ مغایرت موجود ہوگی۔ یہ درست نہیں۔ اب اس تصویر کی تشکیل نو کی ضرورت ہے جس میں تعصب اور جانبداری کو کم کرنے کی پوری کوشش کی جائے۔ انسانی ذہن بہت سی فطری تحریرات کی وجہ سے غربت کا شکار بن جاتا ہے لیکن دوسری طرف انسانی فکر کی ترقی نے اس قدر اعلیٰ نظام فکر متعارف کروائے ہیں کہ حقیقت کی ممکنہ حد تک درست تفہیم ممکن ہو چلی ہے۔ اب بھی ہم اگر اس نئے معاہدے کی طرف نہ آئیں تو اس سے زیادہ افسوس ناک بات اور کیا ہوگی۔ ایک پرانی بات کو دہراتے چلیں کہ تاریخ انسانی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے۔ کسی بھی انسان کو آگے بڑھنے کے لئے جو بھی حکمت عملی طے کرنا ہوتی ہے وہ اس کی اب تک جمع ہونے والی یادداشت اور ذہانت کی بنیاد پر سامنے آتی ہے۔ اسی طرح سے تاریخ ایک اجتماعی یادداشت ہوتی ہے۔ ایک تہذیب کا درجہ حاصل کرنے کے لئے کسی بھی قوم کو اپنی تاریخ کے بارے میں بہتر سے بہتر علم ہونا ضروری ہے۔

گلوبلائزیشن کے باوجود مغربی جامعات سماجی علوم بالخصوص تاریخ کے مضمون (discipline) میں کارہائے نمایاں سرانجام دیتے چلے جا رہے ہیں۔ عالمگیریت نے وہاں پر تو

اس دائر عمل (Premise) کو قطعاً متاثر نہیں کیا تاہم پاکستان جیسے ملک میں عالمگیریت نے تجارت یا کمرشل ازم (Commercialism) کو ایک عوامی کلچر کا حصہ بنا دیا ہے۔ جس نے ایک طرف معاشرتی اقدار کو متاثر کیا ہے اور دوسری جانب نئے ٹیکنیکی فنون کو علوم کا درجہ دے کر اصل علوم کو حاشیہ (Marginlise) پر کر دیا ہے۔ ان نئے فنون کی اہمیت اپنی جگہ مسلم لیکن ہر سوسائٹی میں انجینئرز، ڈاکٹرز اور کمپیوٹر ماہرین کے ساتھ ساتھ سماجی علوم کے ماہرین کی تعداد ایک خاص حد تک ضروری ہے۔

ہمارا سماج اپنے مزاج اور اپنی اصل میں جاگیر دارانہ نوعیت کا ہے۔ ایسے ماحول میں تبدیلی کا عمل بہت سست روی سے گزرتا ہے۔ کسی بھی نمایاں تبدیلی کے لئے ہمیشہ متوسط طبقے میں نفوذ ہونے والے اثرات اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ یہاں کا متوسط طبقہ ہمیشہ سے پراگندہ خیالی کا شکار رہا ہے لیکن پھر بھی علم دوستی کی فضا، محدود اور مخصوص ہی سہی، نظر آتی ہے۔ مناسب ذہنی تربیت (Orientation) نہ ہونے کے سبب علم دوستی ایک مظہر کے طور پر ابھر کر سامنے نہیں آتی۔ خواندگی کی کم شرح بھی اس کا ایک اہم سبب ہے۔ لیکن اس سب کے باوجود ہمیں شہروں میں عوامی سطح پر اچھے اور پڑھے لکھے لوگوں کی ایک معقول تعداد نظر آئے گی۔ اس دائرے میں تاریخ کے علم کا نفوذ ہونا کچھ ایسا مشکل نہیں۔ تاریخ کے مضمون میں ایک خاص بات ہے جو اسے دوسرے سماجی علوم، بشریات، نفسیات، عمرانیات وغیرہ سے ممتاز کرتی ہے اور وہ ہے اس مضمون میں خشکی اور بوریت کے عنصر کا کم سے کم ہونا۔ لوگ اپنے بارے میں اپنے خطے کے بارے میں درست اور بہتر جاننا چاہتے ہیں۔ مختلف لبرل نکات ہائے نظر کی عمومی قبولیت مذکورہ بالا مخصوص دائرے، میں ممکن ہے۔ یہ لبرل تشریحات برائے تاریخ ہماری اجتماعی دانش کو پرداخت اور Polish کرنے کے کام آسکتی ہیں۔

اشپینگلر نے اب سے ایک صدی پیشتر کہا تھا کہ موجودہ یورپ کی اجتماعی دانش کو جس شے سے سب سے زیادہ خطرہ ہے وہ صحافت کا میدان ہے۔ یہ بات آج کے زمانے میں بھی ایک حد تک درست ہے۔ صحافت لوگوں کے سوچنے کے عمل کو محدود اور سطحی بنا دیتی ہے۔ معلومات کا حصول ہی مقصد ٹھہرتا ہے۔ یوں دانش اور تدبر پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ہم لوگ اجتماعی طور پر زمانہ حال کو سمجھنے سے قاصر ہوتے چلے جاتے ہیں کیونکہ ہم تسلسل علم سے محروم ہیں اور جو

ہمارے پاس ہے وہ صحافت کے میدان سے آنے والی سرسری خبریں اور معلومات ہیں جو تاریخی تناظر سے واقف ہوتی ہیں اور نہ گہرائی اور گیرائی لئے ہوتی ہیں۔

اس صورت حال میں بھی یہ تاریخ کا مضمون ہی ہے جو ہمیں ایک بڑے فریم ورک کا حصہ بنا دیتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی سطح پر ہماروژن تشکیل پاتا ہے۔ تاریخ کا مضمون دلچسپ اور پہلو دار ہے۔ اس کا یہی خاصا اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ اس مضمون کی عوامی وسعت سے سماج میں لبرل ازم پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اس مضمون کی مقبولیت (Popularization) سوسائٹی کی عقلی (rationale) تعمیر میں زوداثر کردار ادا کر سکتی ہے۔

تاریخ اور اس کی اہمیت

ہما غفار

تاریخ کیوں؟ اس ایک سوال میں کئی سوالات پنہاں ہیں۔ مثلاً یہ کہ بحیثیت ایک شعبہ علم تاریخ کے مضمون کی کیا حیثیت ہے یا یہ کہ ماضی کے بیان اور تاریخی عمل کے حوالے سے کیا فلسفیانہ مباحث پائے جاتے ہیں، تاریخ کے بیان میں کن منہاجیات کو مد نظر رکھا جاتا ہے، ماضی کے بیان میں توجیہاتی پہلو کی نوعیت کیا ہے، تاریخ کے مطالعہ میں کیا رجحانات پائے جاتے ہیں اور یہ کہ تاریخ نگاری کی اہمیت و افادیت کیا ہے۔ ان پہلوؤں پر تاریخ کے محققین اور فلاسفہ نے بحث بھی کی ہے اور اس کے ذریعے علم تاریخ کی حیثیت کو متعین کرنے کی کوشش بھی۔ تاریخ کا علم اپنی اہمیت، افادیت اور استعمال کے حوالے سے ایک ایسا شعبہ علم رہا ہے جس میں دو متضاد دھارے اور رویے نظر آتے ہیں۔

ایک جانب شوقیہ تاریخ لکھنے والوں کا ایک بڑا حلقہ ہے جو ماضی کو قصہ کہانیوں اور روایتوں کی صورت میں لیتا ہے۔ اس کی دلچسپی ماضی کے واقعات کے بیان میں ہوتی ہے نہ کہ ان کے تجزیہ و تحلیل میں۔ زیادہ تر ان کا موضوع قوموں کا عروج و زوال، اور مذہبی و سیاسی شخصیات ہوتی ہیں۔ جب کہ اس کے برعکس پیشہ ور مورخین کا حلقہ، جدید منہاجیات تاریخ سے لیس ماضی کے مختلف پہلوؤں کی تحقیق و جستجو میں مصروف رہتا ہے۔ نئے حقائق و شواہد کو سامنے لاتے ہوئے نئے نظریات کی روشنی میں ماضی کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔ تاریخ کو اگر ایک جانب یہ کہہ کر مسترد کیا جاتا ہے کہ یہ ماضی سے متعلق علم ہے۔ وہ عہد جو کہ گزر گیا، ختم ہو گیا

ہے۔ اس کی کوئی اہمیت اور افادیت نہیں ہے پھر اس سے دلچسپی چہ معنی دارید۔ اس کے برعکس دوسری جانب یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسا علم ہے جو صرف ماضی کے بارے میں ہی معلومات فراہم نہیں کرتا بلکہ حال اور مستقبل کا بھی پیش بین ہے۔ ماضی کے سیاسی، سماجی اور مذہبی اداروں سے واقفیت، حالات و واقعات کے آثار چڑھاؤ اور اس کے تجزیے کے نتیجے میں انسان حال کو بہتر طور پر سمجھ پاتا ہے اور تاریخی عمل سے آگہی کے نتیجے میں مستقبل کے لیے بہتر لائحہ عمل بنا سکتا ہے۔ تاریخ لکھنے اور پڑھنے والا ایک حلقہ اپنے ذاتی ذوق اور مفادات کے حصول کے زیر اثر تاریخ میں دلچسپی رکھتا ہے اور اسے اپنی قومی و تہذیبی اور مذہبی عظمت و شوکت اور عروج و زوال کا بیان سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اپنی نسل، مذہب، قوم اور تہذیب کی عظمت کو جاننا اور محفوظ کرنا اہمیت رکھتا ہے۔ اکثر حال کے مفادات کے لیے تاریخ کو استعمال کیا جاتا ہے اور وہ بھی ماضی کے ان واقعات و پہلو اور توجیہات جو اس کے مفادات کے لیے سازگار رہیں اور جن کے ذریعے لوگوں کے ذہن و نظریات کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالا جاسکے۔ جب کہ دوسری جانب تاریخ کو سچائی اور حقیقت کی تلاش کا علم سمجھا جاتا ہے مؤرخین تحقیق و تنقید کے ذریعے ماضی میں ہونے والے واقعات کی معروضی تصویر پیش کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ماضی کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ نئے سماجی نظریات کی روشنی میں کرتے ہیں اور اس ضمن میں فکری اور تحقیقی تنوع کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ ماضی سے بت نہیں تراشتے بلکہ بنے ہوئے myths کو نئے شواہد کی روشنی میں توڑتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ تاریخ کے مضمون کو تعلیمی اداروں میں ابتدائی درجوں سے لے کر اعلیٰ درجوں تک اہم مضمون کی حیثیت حاصل ہے۔ تاریخ سے متعلق موضوعات پر ہر سال وسیع ادب شائع ہوتا ہے لیکن دوسری جانب طالب علموں خصوصاً پاکستان میں اس کی جانب رویہ بے اعتنائی کا ہے۔ وہ اسے ایک ایسے علم کے طور پر لیتے ہیں جس میں سنہ، نام، جگہوں کو حالات و واقعات کی صورت میں جمع کر دیا گیا ہے جو سمجھ اور فہم کے بجائے صرف یاد رکھنے یا رٹا لگانے کے متقاضی ہے۔ اس کے علاوہ جدید دور میں سائنس و ٹیکنیکل اور کاروباری علوم کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بمقابلہ سماجی علوم کے جس میں بھی تاریخ کے مضمون کو سب سے نچلے درجے پر رکھا جاتا ہے۔ عملی زندگی میں بھی سائنس و ٹیکنیکل اور کاروباری علوم کی افادیت کے نتیجے میں تاریخ کے مضمون کی اہمیت گہنا

گئی ہے لیکن دوسری جانب تاریخ کے شعور کو انسانی شعور سے جوڑا جاتا ہے جو لوگوں کو معاشرے میں ہونے والی سیاسی، سماجی، اقتصادی، طبقاتی تبدیلیوں وغیرہ کا ادراک عطا کرتی ہے۔ اس پر واضح کرتی ہے کہ انسان کیا ہے؟ اور کیا کچھ کر سکتا ہے؟ علت و معلول، اسباب و نتائج کو باہم سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب علمی سطح پر یہ احساس بڑھتا جا رہا ہے کہ سائنس و کاروباری علوم کے ساتھ سماجی علوم خصوصاً تاریخ سے واقفیت ایک بہتر، متوازن اور باشعور فرد بنانے کے لیے لازم ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم تاریخ کے بارے میں یہ متضاد رویے کیوں پائے جاتے ہیں؟ غالباً، ماسوائے تاریخ کے کوئی بھی ایسا سائنسی اور سماجی شعبہ علم نہیں ہے جس کی نوعیت 'اہمیت، طریقہ کار و مقاصد بیان وغیرہ کے بارے میں اور تاریخ کے استعمال میں اتنی مختلف آراء پائی جاتی ہوں۔ علم تاریخ وہ شعبہ ہے جسے جدید منہاجیات کی بنیاد پر سائنس سے بھی قریب سمجھا گیا اور وقائع نگاری، بیان آرائی کی وجہ سے ادب سے بھی۔ اسے پسند و نصائح و ماضی کی عظمت و شوکت کے بیان کے لیے استعمال کیا گیا اور معروضیت کے نشتر نے اسے حقائق و شواہد کا مجموعہ بنا دیا۔ دراصل ہر نظریہ، مقصد اور معروضی تحقیق اپنے اندر ماضی کو سمو لینے کی اہلیت رکھتا ہے اور اسی کے زیر اثر تاریخ یا ماضی کو بیان کرنے کی صلاحیت بھی۔ دراصل تاریخ انسانی سرگرمیوں کا بیان ہے۔ اس کا موضوع بحث ماضی کا ہر انسانی فعل، گروہ، فرد، مذہبی، سیاسی سماجی و دیگر ادارے ہیں اور چونکہ انسان کا حال ماضی کا تسلسل ہے اس لیے لامحالہ وہ پلٹ پلٹ کر ماضی کی طرف دیکھتا ہے اس کی مدد سے حال کو سمجھنا چاہتا ہے یا پھر حال کے لیے اسے استعمال کرتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ حالات و واقعات کی نوعیت یا تاریخ کا سفر یک سمتی نہیں ہوتا بلکہ ہمہ جہت ہوتا ہے اور ماضی کی تشکیل میں کئی عوامل کا رفرما ہوتے ہیں اور ایک حقیقی مؤرخ انہیں کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کر رہا ہوتا ہے جس کے نتیجے میں نئی توجیہات سامنے آتی ہیں۔ نئی تعبیریں اور اصول قائم ہوتے ہیں اور تاریخ کا علم انسانی معاشرے کی مختلف جہات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ لیکن جب تاریخ کو صرف ماضی کے حالات و واقعات کے بیان، خصوصیت سے سیاسی تاریخ کے بیان تک محدود کر دیا جاتا ہے تو تاریخ نگار اور تاریخ کا مطالعہ کرنے والا معاشرے میں عمل پذیر قوتوں کے کردار کو نہیں سمجھ رہا

ہوتا اور نہ ہی اسباب و عوامل اور نتائج کے باہمی تعلق کو جان رہا ہوتا ہے بلکہ واقعات کے سلسلے کے ظہور کو دیکھ رہا ہوتا ہے۔ نتیجہ ایک جمود کی صورت میں نظر آتا ہے اور تاریخ کا مطالعہ بے نتیجہ عمل کی وجہ سے ہی یہ خیال ابھرتا ہے کہ ماضی کے بارے میں ان معلومات کو یاد رکھنے کی کیا افادیت ہے؟ دوسری جانب جب ماضی کو حال کے مفادات کے مد نظر رکھ کر تشکیل دیا جاتا ہے جو کہ خاندانی، نسلی، طبقاتی، مذہبی، تہذیبی اور معاشی وغیرہ ہو سکتی ہے تو وہاں تاریخی معروضیت کے بجائے حقائق و شواہد کا اپنی مرضی سے انتخاب اور تجزیہ درآتا ہے۔ تاریخی طریقہ کار کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور حقائق کو توڑ مڑ کر پیش کیا جاتا ہے نتیجتاً ماضی کی تصویر کشی میں جذباتیت، ماضی پرستی، نسلی و گروہی برتری، فرقہ واریت درآتی ہے اور لفاظی و جذباتیت کے ساتھ لوگوں کے ذہنوں پر اثر انداز ہوا جاتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخ کے متذکرہ استعمال سے کلی طور پر بچنا مشکل ہے۔ تاریخ کے بطور پروپیگنڈہ استعمال کو نہ ہی ختم کیا جاسکتا ہے نہ ہی اس کے ادبی و جذباتی انداز کو لوگوں کی تسکین کا ذریعہ بننے سے لیکن اہمیت اور ضرورت اس بات کی ہے کہ علم تاریخ کے حقیقی نفس مضمون، معروضیت کی اہمیت، اسباب و علل کی نوعیت، تجزیہ نگاری کی ہمہ جہتی اور سماجی اصولوں کی موجودگی کو محدود مفادات اور نظریات سے اٹھ کر اس علم کے مطالعے کی افادیت کو اجاگر کیا جائے کیونکہ اسی صورت میں ہی ماضی کے انسان اور معاشرے کو صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے اور ماضی کے غلط استعمال کا تدارک بھی کیا جاسکتا ہے۔

بقول برٹریٹ رسل:

’تاریخ حال کا رشتہ ماضی سے جوڑتی ہے اور یوں مستقبل کو بھی حال سے منضبط کر دیتی ہے اور ہم کو اس قابل بناتی ہے کہ ہم اپنی اُمیدوں کو اپنی زندگی کے دور سے آگے تک پھیلا سکیں۔‘

تاریخ کی تدریس۔ ایک یادداشت

ڈاکٹر محمد رضا کاظمی

امریکہ کے ایک بہت بڑے کارساز کا کہنا تھا کہ 'تاریخ' کو اس ہے۔ یہ ہنیری فورڈ کا مقولہ ہے جو موٹر گاڑی صنعت کے معماروں میں تھے۔ ہنیری فورڈ کے جملے میں یہ سوال پوشیدہ ہے جو اکثر تعلیمی اداروں میں بھی گونج جاتا ہے: 'کیا سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے بعد تاریخ کی ضرورت ہے؟' اگر ہم ہنیری فورڈ ہی کی صنعت پر ایک نگاہ ڈالیں تو کچھ کچھ اس کا جواب مل جائے گا۔ سو سال پہلے کی موٹر گاڑیوں کو دھیان میں لائیں۔ یہ اپنی وضع میں کبھی گاڑیوں کی طرح تھیں۔ فرق اتنا تھا کہ گھوڑوں کو ہٹا کر انجن لگا دیا گیا تھا۔ یہ بات برسوں کے تجربوں نے سمجھائی کہ انجن گھوڑا نہیں ہے اور سواری کے حصے کو گھوڑا گاڑی جیسی شکل دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ چنانچہ سائنس اور تاریخ میں نسبت قائم کرتے ہوئے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم سمجھ لیں کہ اساسی کیا ہے اور اضافی کیا ہے۔ اقبال نے کہا تھا 'ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت' اب کمپیوٹر کی افزائش سے مشینوں کی حکومت نے وہ استحکام پایا ہے جس کا خدشہ شاید اقبال کو بھی نہ تھا۔ یہ ایک زاویہ ہے۔ یعنی سائنس اپنی ترقی کے جلو میں جو انسانی مسائل ابھارتی ہے، اس کے بغیر سائنس کو اس کے تناظر میں نہیں لیا جاسکتا۔ نہ تو ایجاد کی صحیح قدر ہی معین ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس کا اطلاق۔

سائنس اور ٹیکنالوجی کا نام ایک ساتھ لینا ہی ایسے تناظر کے قیام میں خارج ہے۔ سائنس کا مادہ ایجاد میں ہے ٹیکنالوجی کا مادہ اسی کی ترقی ہے۔ آواز کی دنیا پر غور کریں۔ ٹامس ایڈیسن کی ایجاد چوڑیوں والا گراموفون تھا جو ترقی کرتا ہوا آج کے ipod تک آ گیا ہے۔ اب ذرا ذاتی حوالے تک آئیں۔ ہر مریض کو طبی تاریخ یعنی medical history کی اصطلاح سے واسطہ

پڑتا ہے جس سے مراد ایک خاص فرد کی طبی تاریخ ہے۔ اگر اس اصطلاح کو ہم وسعت دے کر اجتماعی بنائیں تو دوبائی امراض قحط کی طرح اپنا اثر تاریخ پر مرتب کرتے ہیں۔ یہ پورے معاشرے کی شکل بدل دیتی ہیں۔ ایک معاشرے کی آبادی کیا رہ جاتی ہے۔ اس کے امکانات اور دوسرے معاشروں کے ایسے معاشرے پر اثر پذیر ہونے کی صلاحیت، یہ سب متعین ہوتے ہیں۔

طبی تاریخ کا ایک اور پہلو اس ضمن میں توجہ طلب ہے۔ ہماری روایات میں بوعلی سینا سے حکیم اجمل خان تک ایسے اطباء کا ذکر شامل ہے جو ایسے امراض کا علاج کر دیتے تھے جن کے سامنے آج کی ماہرین عاجز ہیں۔ یہ شفا یابی معدوم کیوں ہو گئی؟ اسے ماحولی عوامل سے ہی سمجھا جاسکتا ہے جس کا شعور فن تاریخ سے ابھرا ہے۔ حکمانے ایسے نادر نسخوں کو اپنی ذاتی منفعت یا حد سے حد، اولاد کی منفعت کی خاطر پوشیدہ رکھا چنانچہ نہ تو ایسے نسخوں کی معیار بندی ہی ہو سکی اور نہ ہی یہ طب کے تعلیمی نصاب میں آ سکے اور یوں ایک شعبے میں سائنس نے جو ترقی کی تھی، وہ ضائع ہو گئی۔ ہاں ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ مقابل رخ پر ہمارے یہاں ایک ایسی خور رہی ہے جس نے ہمارے معاشرے کو بے انداز نقصان پہنچایا ہے۔ ہم سائنس کے ضمن میں اپنے شاندار ماضی میں اتنے گن رہے ہیں کہ سائنس میں کسی ترقی کے قابل نہیں رہتے۔ یہ ایک رویہ ہے جس کے تحت تاریخ نہ صرف یہ کہ غیر ضروری ہو جاتی ہے بلکہ مضر بھی۔

غرضیکہ تاریخ کو شاندار ماضی کے طور پر نہیں ایک سماجی علم کی حیثیت سے برتنے کی ضرورت ہے۔ ہمیں تاریخ کے ذریعے اقدار کا فروغ چاہیے۔ جوہری ہتھیار سائنس کا شاہکار کہے جاسکتے ہیں مگر اس سے انسانی بقا کو جو خطرہ ہے اس کا شعور سماجی اقدار سے آئے گا اور سماجیات برآمد ہوئی ہے تاریخ کی تعیم generalization سے۔

یہ تو میں نے خاصی دقیق باتیں شروع کر دیں۔ ابھی تو علمی سطح پر یہ سوال پیش نظر تھا کہ تاریخ کیوں؟ یہ سوال ذاتی طور پر بھی درپیش رہا ہے۔ ذرا اس کا احوال سنئے۔ میری جو پہلی کتابیں شائع ہوئیں وہ اردو تنقید کی کتابیں ہیں اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ میرے بچپن کا ایک حصہ کلکتے میں گزرا ہے۔ ہمارے محلے ہی میں پروفیسر محبت الحسن مرحوم رہتے تھے۔ تاریخ کی پہلی خوب مجھے وہاں سے ملی۔ اور ظاہر ہے کہ مجھ سے کئی گنا زیادہ ان کے چھوٹے صاحب زادے کو ملی جو آج ڈاکٹر مشیر الحسن کے نام سے شہرت رکھتے ہیں۔ جب پروفیسر محبت الحسن علی گڑھ تشریف لے گئے تو فلیٹ مظہری خاندان کو منتقل کر گئے۔ یعنی اسی طاق پرفن تاریخ ہی کی دوسری کتابیں آ گئیں

اور یہاں میری آزادی میں اضافہ ہو گیا۔ ایک دن میں ایک موٹی سی کتاب کھولے کھڑا تھا کہ کمرے میں علامہ جمیل مظہری آگئے ایک اسکول کے طالب علم کے ہاتھ میں ایسی کتاب دیکھ کر ان کے ماتھے پر ایک شکن ابھری مگر فوراً مٹ بھی گئی۔ وہ بہت نرمی سے انگریزی میں کچھ سوالات کرنے لگے جن کا رخ مجھے بہت بعد میں سمجھ میں آیا۔ وہ معلوم کرنا چاہتے تھے کہ میں کسی فرقہ وارانہ جذبے کے تحت تو تاریخ میں دلچسپی نہیں لے رہا ہوں؟ وہ شاعر کی حیثیت سے جانے جاتے تھے مگر ایم۔ اے کیا تھا اسلامی تاریخ میں۔ میں ادب میں دخل رکھنے کے باوجود شاعر نہ بنا مگر ایم۔ اے میں نے بھی اسلامی تاریخ میں کیا۔

جمیل مظہری سے یہ اتفاقی استفادہ آیا گیا ہو گیا مگر مجھے کئی موقع ملے کہ میں تاریخ نگاری اور فرقہ واریت کے تعلق پر غور کروں۔ اس کے دوزاویئے ہیں، پہلا زادیہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ تشدد کو تاریخ کے مطالعے کے بغیر سمجھنا نہیں جاسکتا۔ دوسرا زادیہ یہ ہے کہ تاریخ کی کتابیں فرقہ واریت کو ہوا بھی دیتی ہیں۔ ایک سامنے کی مثال لے لیجیے۔ جنرل ضیاء الحق کے دور اور افغان جہاد کی سرگرمی کو جانے بغیر لال مسجد کا واقعہ سمجھ میں نہیں آسکتا۔ ماضی بعید میں خوارج کے عروج پر غور کیے بغیر موجودہ عہد کی شدت پسندی ناقابل فہم رہ جاتی ہے۔ یہاں یہ اعتراف ضروری ہے کہ مؤرخین کی کوتاہ نظری بھی گل کھلاتی ہے۔ جو لیس ولہازن نے یہ لکھنے کے باوجود کہ خوارج جن سے نظریاتی اختلاف رکھتے تھے، ان کے بیوی بچوں تک کو قتل کر دیتے تھے، ان کی بہ حیثیت جماعت کے بہت تعریف بھی کی۔ ولہازن نے جس نظریاتی استقامت اور سرفروشی کی تعریف کی اس کا خاصا اثر ہوا۔ جاوید اقبال خوارج کے مداح ہیں جب کہ ان کے والد علامہ اقبال خوارج سے دق ہوتے تھے۔ ولہازن جیسے رویوں کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں ایک نظر ادھر بھی۔ چیچنیا میں حریت کی تحریک چل رہی ہے جس کی اخلاقی تائید بہت ہو رہی تھی۔ تاہم بسلان میں اسکول کے بچوں کا قتل ایک ایسا المیہ ہے جس کا جواز جذبہ حریت تو کجا جذبہ انتقام میں بھی نہیں۔ مگر یہ بات میری نظر سے نہیں گزری کہ علماء کے کسی بھی طبقے نے اس بربریت کی مذمت کی ہو۔

اس کا احساس نہیں ہو پارہا ہے کہ مذہبی تشدد ہمارے نظام اقتدار پر کس طرح سے حملہ آور ہے۔ مذہبی تشدد سے گزرنے کی مثالیں بھی تاریخ میں ملتی ہیں۔ یورپ میں تیس سالہ جنگ نے لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ مذہبی تعصبات کو پس پشت ڈال دیں۔ میں یہ نہیں کہہ رہا کہ آئرلینڈ میں امن قائم ہو گیا بلکہ یہ کہہ رہا ہوں کہ جہاں قومی امنگیں شامل حال نہ ہوں، وہاں فرقہ وارانہ سوچ

غیر متعلق سی ہوتی گئی ہے۔ یہاں بجا طور پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یورپ میں اگر ایک جانب فرقہ واریت میں کمی آئی ہے تو دوسری جانب قوم پرستی کو ہمیز ہوئی ہے، یہاں تک کہ ریاست کا تصور ہی بیشتر لفظ 'قوم' سے وابستہ ہو گیا ہے اور قومی ریاست کا موجودہ تصور جدید یورپ کی دین ہے۔ قومیت کے نتیجے میں دو عالمی جنگیں لڑی گئیں جن کی تباہ کاریوں کی نہ حد ہے نہ حساب۔ اب ہمارے سامنے یہ بات آتی ہے کہ اختلاف کا بنیادی عنصر تعصب ہے اور وہ شناخت جو تعصب کو فروغ دیتی ہے خواہ فرقہ واریت ہو خواہ قومیت ہو، وہ اضافی ہے۔

قومیت کے ضمن میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ وہ قومیت جو طبعی جغرافیہ کے مطابق ہو، اسے زیادہ جدوجہد نہیں کرنی پڑتی، لیکن فتوحات کی طویل مدت نے طبعی جغرافیہ اور سیاسی جغرافیہ میں تفاوت پیدا کر دیا جس کے نتیجے میں شناخت کو معین کرنے کے لیے تاریخ کا سہارا لیا گیا۔ ایسے تاریخی شواہد میں آثارِ قدیمہ کو بہت اہمیت دی جاتی ہے تاکہ تہذیب کی قدامت، فتوحات کی قدامت پر حاوی ہو سکے۔ انیسویں صدی میں جرمنی اور اطالیہ کا اتحاد اس کی مثال ہے کہ تاریخ کو شناخت کے لیے کیسے استعمال کیا گیا۔ بہر حال تاریخ نگاری میں یہ صلاحیت بھی ہے کہ وہ رواداری اور برداشت کو بحیثیت قدر عام کرے۔ ہاں ایک شرط ہے۔ اگر تاریخی رد و قبول کو شخصی سانچہ دیا جائے گا تو نفرت بڑھے گی لیکن اگر انہیں معروضی عوامل کا سانچہ دیا جائے تو تفہیم بڑھے گی۔ اس مرحلے پر ان کتابوں کا ذکر کرنا چاہوں گا جنہوں نے میری بہت رہنمائی کی۔ پہلی ہے آر تھر جان پریسول ٹیلر کی کتاب 'The Origins of the Second World War' (1961) (دوسری جنگ عظیم کی مبادیات) یہاں ٹیلر نے ہٹلر کے ظالمانہ کردار سے انکار نہیں کیا مگر معاہدہ ورسائی کا تجزیہ کر کے بتایا کہ اس نے ایک طرف تو جرمن قوم کے جذبہ انتقام کو فروغ دیا تو دوسری طرف معاہدے کے عاید کردہ جرمانے نے جرمنی کو وہ مواقع فراہم کیے کہ وہ نئی جنگ کے لیے تیار ہو جائے۔ بعد میں جب ٹیلر ذرائع ابلاغ کے مقبول مقرر ہو گئے اور اخبارات میں لکھنے لگے تو انہی نے ۱۹۷۷ء میں 'The War Lords' نامی کتاب شائع کی، یعنی جنگی سردار۔ عام اس سے کہ آج افغانستان میں اس خطاب نے کیا معنی اختیار کر لیے ہیں، ٹیلر نے دوسری جنگ عظیم کی شخصی وجہ کو اختیار کیا۔ خیر میری رسمی تعلیم ان دونوں کتابوں کی اشاعت کے درمیان تمام ہو چکی تھی، اس لیے پہلی کتاب نے ہی میرے ذہن پر اثر ڈالا، دوسری نے نہیں۔

ڈھاکہ یونیورسٹی میں اسلامی تاریخ و ثقافت کا نصاب ایسا تھا کہ جدید یورپی تاریخ، سال دوم کا

لازمی پرچہ تھا کہ اس کے بغیر انیسویں اور بیسویں صدی میں مشرق وسطیٰ کی تاریخ محتاج تشریح رہ جاتی۔ غرض ٹیلر کی کتابوں سے میرا شغف غیر نصابی تھا۔ موضوع غیر نصابی نہیں تھا۔ اب ایک ایسی کتاب کا ذکر ضروری ہے جس کا موضوع ہی خارج از نصاب تھا۔ البرٹ شوینزر کی کتاب 'The Quest of the Historical Jesus' (تاریخی عیسیٰ کی تلاش میں) اس کتاب میں جرمن مورخین کی ان مساعی کا تذکرہ تھا، جنہوں نے گرجا کی تاویلات سے الگ ہو کر عہد نامہ جدید کا تنقیدی مطالعہ کیا تھا۔ اس کتاب کے ذریعے اسلامی تاریخ میں مستشرقین کے طریقہ کار کے عقب میں پہنچ گیا۔ تیسری کتاب تھی 'Napoleon: For and Against' (1948) جو دلندیزی مورخ پیٹرگیل کی پیش کش تھی۔ اس کتاب نے مجھے مختلف بلکہ متضاد تاویلات کو نظر میں رکھ کر ان کے مابین محاکمے کا حوصلہ دیا۔ اسلامی تاریخ کی تہہ میں طریقہ کار یہی ہے۔ چوتھی کتاب ہے 'The Problem of Style' (1922) (مسئلہ اسلوب) از جان ڈلٹن مری۔

کہہ سکتے ہیں کہ اسی کتاب تک رسائی نے مجھے تنقید نگار بنادیا مگر یہاں اس کے ایک خاص باب کا ذکر کروں گا 'انجیل اور ختم بالشان اسلوب'، جس نے یہ سبق دیا کہ تنقید نگاری تاریخ نویسی میں بھی معاون ہو سکتی ہے۔ اس زمانے تک مستشرقین کا وہ کتب وجود میں نہیں آیا تھا جس کا صحیح نظریہ ہے کہ تاریخی تجزیے کا حاصل محض ادبی تنقید ہے۔ ان چار کتابوں کا حوالہ اس موقف کی وافر شہادت ہے کہ انسانی ذہن کو سمجھنے کے لیے تاریخ کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ ان کتابوں کا حوالہ یہ بھی نمایاں طور پر سمجھاتا ہے کہ صرف نصاب کی لکیر پیٹنے سے خواہ تاریخ آجائے، تاریخ کا شعور حاصل نہیں ہوگا۔

ان حوالوں کو خود ستائی پر محمول نہ کیجیے۔ یہ میرا نہیں، میری مادر علمی ڈھا کہ یونیورسٹی کا کمال ہے کہ اس نے ایک لائبریری اور کھنڈرے طالب علم کو اپنے حیلوں سے مجبور کر دیا کہ وہ درجہ بہ درجہ سنجیدہ مطالعے میں منہمک ہو جائے۔ ہو سکتا ہے کہ آج اور یہاں میرا مطالعہ منفرد نظر آئے، ڈھا کہ یونیورسٹی میں مجھ جیسے طالب علم با افراط پائے جاتے تھے۔ اسی ماحول کو یاد کر کے مجھے سمجھ میں آتا ہے کہ ہمارے ملک میں تاریخ سے دلچسپی کیوں کم ہوتی جا رہی ہے۔ کالجوں میں اور جامعات میں مجھے تاریخ کے مختلف ادوار کو پڑھانے کا موقع ملا۔ یقیناً بہ حیثیت استاد مجھ میں کئی سقم تھے مگر میں نے اپنے طلبہ میں کبھی سقم نہ پایا۔ یعنی یہ بات سرے سے نہیں کہی جاسکتی کہ تاریخ میں دلچسپی طلبہ کے تغافل سے پیدا ہوئی، یا یہ کہ چونکہ ان کا مسئلہ سائنس یا تجارتی علوم میں مسابقت پیدا

کرنا تھا، انہوں نے تاریخ کے مضمون کو ناقابلِ اعتنا سمجھا۔ مجھے میڈیکل اور انجینئرنگ کے طالب علموں سے ان سوالات کا سامنا کرنا پڑا جو ہندومت کے حقائق سے لے کر فنِ تعمیر کے مضمرات کو محیط تھے۔

دلچسپی میں کمی اس واسطے واقع ہوئی ہے کہ ہمارے ملک میں تاریخ اپنے آپ کو دہراتی بہت ہے۔ پشتگوئی آسان بھی ہو اور ناگوار بھی تو تاریخ میں دلچسپی کا کم ہونا بدیہی بات۔ دلچسپی کا تعلق تجسس سے ہے اور تجسس کا عنصر ہماری ملکی تاریخ میں خاصا محدود ہے۔ وہی مداخلت، وہی الزامات اور نتیجتاً انسانی حقوق کے دائرے میں مزید تنگی۔ یہ بطور خاص اس تاریخ کا حال ہے جو مطالعہ پاکستان کے نام سے پڑھائی جاتی ہے۔ اس کی تدریسی اور تحقیقی صورت حال پر غور کریں۔ بہت سی درسی کتابیں پیشہ ور موزخوں کی لکھی ہوئی نہیں ہوتیں۔ پیشہ ور موزخین سے مراد وہ اساتذہ ہیں جنہوں نے تاریخ کی بطور سماجی علم تربیت پائی ہو۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں مصنفین خاصے مخصے میں آ گئے۔ یا تو مطالعہ پاکستان کی کتابوں کو جبری نظریاتی نسخوں کے مطابق لکھتے، یا پھر طلبہ کو بغیر نصابی کتابوں کے چھوڑ دیتے۔ ابھی تک ہم ان اثرات سے آزاد نہیں ہو پائے ہیں۔ چنانچہ طلبہ میں تاریخ سے دلچسپی کا کم ہو جانا تعجب کی بات نہیں۔

طلبہ کے طبقے سے بالا جائیں تو عدم دلچسپی کی ایک جہت اور بھی ہے۔ کون سے واقعات حالات پر اثر انداز ہوتے ہیں اور کون سے حالات پر اثر انداز نہیں ہوتے؟ فرانسیسی فلسفی والتیر نے سوال اٹھایا کہ سلطان طغرل بیگ کے حالات سے اس کو کیا دلچسپی؟ والتیر کا کہنا تھا کہ وہ تفصیلات جو کہیں نہیں لے جاتیں، وہ تاریخ کے لیے ایک بوجھ بلکہ تاریخ کے لیے ایک رکاوٹ ہیں۔ والتیر نے ثقافت کے دھاگے میں تاریخ کو پرونا شروع کیا اور وہ شاہکار تصنیف کیا جو قوموں کی روح اور اخلاقیات کے نام سے شہرت پا گیا۔ ہر واقعہ تاریخی واقعہ نہیں ہوتا۔ ایک بار میں نے درہ خیبر کو عبور کیا تھا۔ یہ تاریخی واقعہ نہیں ہے۔ سلطان محمود اور بابر بادشاہ کا درہ خیبر عبور کرنا تاریخی واقعہ ہے۔ وجہ؟ ان حملہ آوروں نے مثبت یا منفی اعتبار سے بعد کے واقعات پر اثر ڈالا۔

والتیر نے تاریخ کو دلچسپ تو بنالیا مگر ایک خطرے کا در، وا بھی کیا۔ یعنی تاریخ کو اخلاقی یا قومی نقطہ نظر سے پڑھایا جائے اور ان حقائق کو نظر انداز کیا جائے جو کسی نقطہ نظر سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ مقصد کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو۔ نتیجہ اس سے مختلف نہیں ہوتا جس کا تجربہ جنرل ضیاء الحق کے دور میں ہوا۔ اس کا متدارک جرمن موزخ لیوپولڈ فان رینگ نے سے منسوب ہے جس نے لکھا کہ

تاریخ ویسی لکھنی چاہیے جیسے کہ وہ تھی۔ اس سے فان رائگ لے کی مراد یہ تھی کہ مورخ کے ذاتی، قومی یا مذہبی تعصبات کو بیان واقعہ میں دخیل نہ ہونا چاہیے ورنہ ان کا مسئلہ بھی تاریخ کو دلچسپ رکھنے کا تھا۔ فان رائگ لے کی ابتدا ہی تاریخ کی تفصیلات سے بیزاری تھی اور یہ جو بعض مبصرین ان کو رطب و یابس کا مورخ سمجھنے لگے ہیں وہ بہت گمراہ کن ہے۔ غرض جو چیز تاریخ کو دلچسپ بناتی ہے وہ حقائق اور اطلاقیت میں توازن ہے۔

والتر اور فان رائگ لے کے حوالے سے ہمیں یہ سبق بھی ملتا ہے کہ دانشور بالقوہ تو تاریخ کی تشکیل کر سکتے ہیں، بالفعل ایسا کم ہوا ہے۔ دو معاصرین کو دیکھیے، ارسطو اور چانکیہ۔ یہ اثر و رسوخ کے مالک دانشور ہیں۔ صدیوں کو ان کی فکر نے عبور کیا ہے مگر اسکندر اور چندر گپت مور یہ کے مقابلے میں ان کا عمل محدود ہے۔ ایک دانشور، یعنی نیشے، تاریخ پر اثر انداز ضرور ہوا مگر چونکہ یہ اثر مثبت نہیں تھا، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اثر تشکیل کے دائرے میں آتا ہے۔ دانشور تاریخ کی تفہیم و تاویل ہی میں زیادہ سرگرم رہے ہیں۔ تفہیم کے لیے تعیم ضروری ہے جیسا کہ ہم ابتدا ہی میں دیکھ آئے ہیں۔

دانشور مابعد الطبیعیاتی تعیم میں تو کامیاب نہ ہو سکے مگر سماجی تعیم میں خاصے کامیاب رہے ہیں۔ عام اس سے کہ فلسفہ تاریخ ایم۔ اے کے نصاب کا لازمی حصہ ہے، کالج کی سطح پر بھی طلبہ نے ایک توضیحی چوکھٹے میں دلچسپی لی ہے اور اس حوالے سے سوالات کیے ہیں۔ انہیں کم از کم یہ بتانا ضروری ہوتا ہے کہ موٹا/موٹی تاریخ کے تین نظریے پیش کیے گئے ہیں (۱) لکیری یعنی یہ کہ تاریخ بہر طور ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ (۲) مدور۔ یعنی حکومتوں اور ثقافتوں کا عروج و زوال حیاتیاتی ہے۔ آفرینش، شباب، ضعف، زوال اور موت۔ پھر اس کی جگہ نئی ثقافت کی ابتدا ابن خلدون سے لے کر ٹون بی تک یہی مدور نظریہ رائج رہا ہے گو کہ داخلی تاویلات و تفصیلات میں بہت فرق ہو۔ (۳) منتشر۔ یعنی انسانی افعال میں اتنا انتشار ہے کہ کسی بھی قسم کی تعیم ممکن نہیں۔ ان تینوں میں سے کوئی بھی نظریہ آفاقی طور پر قبول نہیں کیا جاتا۔ یہاں تک کہ انتشار والا نظریہ بھی یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ اگر نیکی کی خصلتیں یکساں نہیں تو بدی کی خصلتیں تو یکساں ہیں۔ بہر حال اس کا نظریہ قبول کیا جائے یا قبول نہ کیا جائے، ایک نظریہ ساز مورخ زیادہ وسیع بنیاد پر تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے۔ وہ ہمیں محسوس نتائج نہ دے سکے، اس کی تشریح میں زیادہ دیانت آ جاتی ہے۔ اسی کا عکس اگر دوران درس آجائے تو مثبت نتائج نکل سکتے ہیں۔

درج بالا تفصیل، ان مساعی پر بھی روشنی ڈالتی ہے کہ تاریخ، ذہن انسانی کو سمجھنے میں کس قدر معاون ہے۔ یہ جاننے کے لیے کہ انسان کیا کر سکتا ہے ہمارے پاس لے دے کے یہی اشارہ ہے کہ انسان کیا کر چکا ہے۔ اسی سوال کو ذرا طبیعت کی طرف لے جائیں تو کہہ سکتے ہیں کہ انسان کیا کچھ نہیں کر چکا ہے۔ اگر میزان میں رکھا جائے تو تاریخ انسانیت میں بربریت ہی حاوی ہے۔ مگر جب ہم علوم میں، فنون میں انسان کی کارگزاری دیکھتے ہیں، تو امید کی ایک کرن نظر آتی ہے اور امید کی یہی کرن وجود کی جدوجہد کو قابل اعتناء بناتی ہے۔ ہم تاریخی واقعات کو تجربہ گاہ میں نہیں لے جاسکے۔ انسانی حالات اور رد عمل کبھی یکساں نہیں ہوئے، مگر چند انسانی جبلتیں یکساں ہوتی ہیں اور تجربوں کے ڈھیر سے حکمت کے حرف ریزے لے سکتے ہیں۔ بجز اس کے کوئی راہ نجات نہیں۔

بچوں میں تاریخ فہمی پیدا کرنا

ڈاکٹر شاہدہ محی الدین

ہمارے معاشرہ میں اکثر دیکھا گیا ہے کہ تاریخی عمارتوں اور تاریخی واقعات کو اتنی اہمیت نہیں دی جاتی ہے۔ ہم میں ہمارے تاریخی اثاثے کے لئے کوئی قدر اور شعور نہیں۔ اس کی بہت سی وجوہات ہو سکتی ہیں مگر اس کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ہمارے تعلیمی نصاب میں تاریخ کے مضمون کا فقدان پایا جاتا ہے۔ خصوصی طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ابتدائی عمر کے بچے تاریخ (Dates) اور وقت کا شعور ہی نہیں رکھتے۔ لیکن دوسری جانب تحقیق (Research) نے یہ ثابت کیا ہے کہ چھوٹے بچوں کو جس طرح کا ماحول (Environment) دیا جاتا ہے اور جس طرح بڑے اپنے کردار اور عمل سے مثالی نمونہ (Role Model) پیش کرتے ہیں، چھوٹے بچے اُن کو بہت جلد قبول کرتے ہیں بلکہ مشہور ماہر تعلیم ماریا مانسوری کہتی ہیں کہ بچے وہ سارے اثرات اور کردار جو اُن کے ماحول میں پائے جاتے ہیں لاشعوری طور پر اپنے ذہن میں جذب کر لیتے ہیں۔

ہمارے Pre-School میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے وہ بہت دلچسپ ہے۔ بچوں کو بہت کچھ سکھایا جاتا ہے۔ لیکن ان کے نصاب میں تاریخ جیسے اہم موضوع کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ ہمارے ٹی وی پروگراموں میں بھی بچوں کے لئے تاریخ جیسے اہم موضوع کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ بچوں کو تاریخ کیوں پڑھائی جائے؟

ماہرین اطفال کا خیال ہے کہ بچوں کو تاریخ سکھانے کے متعدد فوائد ہیں۔ تاریخ بچوں کو اپنی ذات اور بنیاد (Foundation) کی پہچان عطا کرتی ہے۔ تاریخ کے ذریعے بچوں کو سمجھایا جاسکتا ہے کہ ایک مہذب شہری کیسے بنا جاسکتا ہے۔

تاریخ ہی ہے جس کے ذریعے بچوں کو خوبصورت مثالوں اور کہانیوں کے ذریعے بتایا جاسکتا ہے کہ معاشرتی ترقی اور تبدیلی کیسے رونما ہوتی ہے۔

تاریخ ہی ہے کہ جس کے ذریعے بچوں کو سکھایا جاسکتا ہے کہ ماضی میں جو غلطیاں ہوئیں ان سے کیسے بچا جاسکتا ہے۔

تاریخ کے ذریعے بچوں کو بتایا جاسکتا ہے کہ دنیا میں جنہوں نے کارنامے انجام دیئے اور انسانیت کی خدمت انجام دی ان میں کیا خوبیاں پائی جاتی تھیں۔

نیز انہوں نے چیلنجوں کا مقابلہ کیسے کیا اور کس طرح مسائل حل کئے۔

بچوں کو وقت کی اہمیت کا تصور دیا جاسکتا ہے اور بتایا جاسکتا ہے کہ ماضی، حال اور مستقبل ایک کڑی کی مختلف زنجیریں ہیں۔

تاریخ کے پڑھنے اور سمجھنے سے بچوں میں موثر فیصلہ کرنے کا رجحان پیدا کیا جاسکتا ہے جس کا بچے کی پوری زندگی پر ایک مثبت اثر قائم ہوتا ہے۔

بچوں کو تاریخ کیسے پڑھائی جائے؟

پچھلے پچیس سالوں میں جو تحقیق ہوئی ہے اس سے یہ بات مشاہدہ میں آئی ہے کہ بچے تاریخی سوچ نہیں رکھتے ہیں۔ یہ نتیجہ ہماری اس جانب رہنمائی کرتا ہے کہ بچوں کو تاریخ پڑھانے سے قبل ہمیں بچوں کی ذہنی سطح اور ہماری حدود کا علم ہونا چاہیے۔ جب ہم بچوں کو تاریخ پڑھانے کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد بچوں کی دلچسپی کو مد نظر رکھتے ہوئے کھیل اور کہانی کے انداز میں تاریخ کے مضمون کو بچوں سے متعارف کرانا ہے۔

ہر چیز کی تاریخ

بہت سے Pre-Schools میں دیکھا گیا ہے کہ اساتذہ دن کا آغاز بچوں کو کیلنڈر میں تاریخ (Date) موسم کے بارے میں پوچھتے ہوئے کرتے ہیں۔ اس سے بچوں میں اپنی ذہنی سطح کے مطابق وقت کی موجودگی اور وقت کے گزرنے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بچوں میں کھیل ہی کھیل میں یہ احساس پیدا کرنا کہ ہر چیز کی تاریخ ہے۔ ہماری اپنی تاریخ، کمرے کی تاریخ۔ یہ ابتدائی سرگرمیاں بچوں کو تاریخی واقعات سننے اور سمجھنے کے لئے ذہنی طور پر تیار کریں گے۔

بچوں کو تصوراتی طور پر تاریخ کی طرف لانا

تصوراتی طور پر تاریخ کے اہم واقعات کہانی کے طور پر بتائے جائیں اور پھر انہیں سوچنے کے لئے چند نکات دیئے جائیں اور پھر بچوں کے خیالات بھی سنے جائیں اس سے بچوں میں تاریخی اور تخلیقی سوچ پیدا کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔

تاریخی سرگرمیاں (Activities)

بچوں کے کھیل کی سرگرمیوں میں تاریخ کا کوئی اہم واقعہ سامنے رکھتے ہوئے سرگرمی تیار کی جائے۔ مثلاً ہمارے پیارے رسول ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو مکہ اور مدینہ کے رہنے والوں کو بھائی بھائی اور بہن بہن بنایا گیا۔ بچوں سے کہا جائے آپ بھی مکہ اور مدینہ کے بھائی اور بہنوں کی مثال ہیں اب آپ بتائیں کہ آپ کس طرح ایک دوسرے کی مدد کریں گے۔

تاریخ کہانیوں کی صورت میں

تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچے Descriptive تحریروں کی بجائے کہانی کے انداز سے زیادہ مانوس ہوتے ہیں۔ کہانی کے ذریعے تاریخ سمجھانا ایک موثر ذریعہ تدریس ہے۔ ان تاریخی واقعات کو تصویری کہانیوں کی صورت میں چھاپا جاسکتا ہے۔

تاریخ کو حال کی صورت میں پیش کرنا

جیسا کہ پہلے اس کا ذکر کیا گیا ہے کہ بچوں کو اپنی ذہنی سطح اور تجربات کی روشنی میں ماضی کو سمجھنا بہت مشکل ہے اس لئے بچوں کو تاریخ پڑھانے کا ایک دلچسپ طریقہ ہے کہ بچوں کے سامنے ماضی کو حال کے طور پر پیش کیا جائے اس وقت کے پورے ماحول کو بچوں کو محسوس کرنے دیا جائے اور بچوں کو اپنے احساسات کے اظہار کا موقع بھی دیا جائے۔ بچے مختلف آرٹ ورک کے ذریعے اپنے احساسات کو پیش کر سکتے ہیں۔

Museum اور دیگر تاریخی جگہوں کی سیر

بچوں کے ساتھ کام کرتے ہوئے یہ بات مشاہدہ میں آئی ہے کہ بچوں کا کمرہ تدریس صرف کلاس کے کمرے تک محدود نہیں ہوتا بلکہ باہر کی پوری دنیا بچے کے لئے کمرہ تدریس ہوتی ہے اس کے لئے اہم یہ ہے کہ ایک ٹیچر باہر کی دنیا کو کس طرح بچوں کے لئے ذریعہ تعلیم بناتی ہے نیز یہ کہ کلاس کے اندر کے بجائے بچوں کے لئے کلاس کے باہر زیادہ موثر تدریس ہوتی ہے بچوں کو مشاہدہ

کرنے، چلنے، نئی نئی چیزوں کے بارے میں جاننے کا شوق ہوتا ہے یہ سب خوبیاں (Fieldvisits) تعلیمی سیر میں ہوتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ کے اہم موضوعات پر بات کرنے کیلئے ان تاریخی جگہوں کی سیر بہت موثر ثابت ہوتی ہے اور بچوں کے ذہن میں اس کے اہم نقوش تاریخ فہمی کے سلسلے میں بہت مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

نقشے، خاکوں، تصاویر کے ذریعے بچوں کو تاریخ سے آگاہ کرنا

بچوں کو تاریخ سکھاتے ہوئے نقشے خاکے اور تصاویر بہت اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ ان کو منفی تعلیم کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً جنگ عظیم (اول) کے بعد تحقیق کی گئی کہ جنگ کے اہم اسباب کیا تھے؟ تو معلوم ہوا کہ نوجوانوں کو اسکولوں میں اپنی قومی برتری کے بارے میں پڑھایا جاتا تھا اور دوسری قوموں سے نفرت کا درس دیا جاتا تھا یہ ہمارے لئے درس ہے کہ اکیسویں صدی میں ہم اپنے بچوں کو تصاویر، نقوش، خاکوں کے ذریعہ ایک دُنیا (One World) کا متحدہ تصور دیں اور بتائیں کہ ساری انسانیت ایک ہے ہر قوم میں خوبیاں پائی جاتی ہیں۔

ایسی تعلیم سے آراستہ بچے ہی کل ہماری دُنیا میں امن کے سفیر ہوں گے اور انہی بچوں سے دُنیا میں امن قائم ہو سکے گا۔

مختصر یہ کہ موجودہ دور میں لوگوں میں جہاں تاریخ فہمی کے سلسلے میں بڑی کوششیں کی جا رہی ہیں وہاں یہ بہت اہم ہے کہ چھوٹے بچوں میں ابتدائی تعلیم کے دوران دلچسپ انداز میں اور اُن کی ذہنی سطح کے مطابق تاریخ کے اہم پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے پاکستان میں بچوں کے نصاب پر اس کے سلسلے میں کام کرنے کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر دانی مشہور ماہر تاریخ نے اس سلسلے میں اہم کام کیا ہے اور چھوٹے بچوں کو خصوصی طور پر تاریخ اور ثقافت کے متعلق آگہی دینا شروع کی ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی کی کوششیں اس سلسلے میں قابلِ تعریف ہیں کہ انہوں نے عالمی تاریخ پر مضامین کا ایک سلسلہ Young World Dawn Newspaper شروع کیا ہے۔ اس طرح کی کوششیں ہمارے چھوٹے بچوں کو تاریخ کے بارے میں جاننے، اُن میں ان کی شناخت اور سب سے بڑھ کر اپنے کاموں کے ذریعے ایک متحدہ دُنیا One-World بنانے کے لئے مشعل راہ ثابت ہوں گی۔

Bibliography

Bennett, William J. and Jeane Kirkpatrick (1986). "History, Geography and Citizenship: The teacher's Role. *"ETHICS AND PUBLIC POLICY ESSAY 64*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center,

Egan, Kieran (1982) *"Teaching History to Young Children."* *PHI DELTA*

KAPPAN 63 P-439-441.

Giese, James R. and Parisi, Lynn S., Editor. (1986) *A HUMANITIES APPROACH TO EARLY NATIONAL U.S. HISTORY: ACTIVITIES AND RESOURCES FOR THE ELEMENTARY SCHOOL TEACHER*. Boulder, Colorado. Social Science Education Consortium,.

Hallam, R.N. "Piaget and Thinking in History, (1970)." In M. Ballard, Editor. *NEW MOVEMENTS IN THE STUDY AND TEACHING OF HISTORY*.

Bloomington: Indiana University Press. 162-179.

History-Social Science Curriculum Framework and Criteria Committee.

HISTORY-SOCIAL SCIENCE FRAMEWORK FOR CALIFORNIA PUBLIC SCHOOLS, KINDERGARTEN THROUGH GRADE TWELVE. Sacramento:

California State Department of Education, 1988. Kennedy, Kerry J. "(Summer 1983): Assessing the Relationship Between Information Processing Capacity and Historical Understanding. *"THEORY AND RESEARCH IN SOCIAL EDUCATION*. P-11 1-22.

Levstik, Linda S. 1986 "Teaching History: A Definitional and Development Dilemma." In virginia A. Atwood, Editor. *ELEMENTARY SCHOOL SOCIAL STUDIES: RESEARCH AS A GUIDE TO PRACTICE*. Washington, DC:

National Council for the Social Studies. P-68-84. Ravitch, Diane. "Tot Sociology Or What Happened to History in the grade Schools." *THE AMERICAN SCHOLARS 56* (Summer 1987) P-343-354. (World)

تاریخ اجتماعی یادداشت ہے

ڈاکٹر انیس عالم

نوع انسانی کی تاریخ اس کی اجتماعی یادداشت ہے۔

نوع انسانی اپنی وحدت کے باوجود مختلف عناصر (قبائل، برادریاں، خاندان اور افراد) سے تشکیل پاتی ہے۔ اور ہر عنصر کی تاریخ اس کی یادداشت ہے۔

انسانوں نے زندگی بتاتے ہوئے بے شمار تخلیقات کی ہیں جن میں کچھ طبعی ہیں۔ عبادت گاہیں، مقبرے، قلعے، تفریح گاہیں، اوزار، فن و حرفت کے شاہکار اور باقی ذہن، زبان، گیت، کہانیاں، ادب (myths)، تصورات، مذاہب، فلسفے، علوم اور ان تخلیقات ہی کے ذریعے نوع انسانی اپنی یادداشتوں کو محفوظ کرتی ہے۔

جس طرح یادوں کی عدم موجودگی میں ایک فرد بے سمت اور لا تعلق ہو جاتا ہے اسی طرح لوگ اپنی تاریخ سے عدم واقفیت کے بنا اپنا حال سمجھ پاتے ہیں اور نہ ہی اپنے مستقبل کی سمت کا خود تعین کر سکتے ہیں۔

ہم کون ہیں؟ ہم کیوں ایسے ہیں جیسے ہیں؟ ان سوالات کا جواب صرف ہماری تاریخ ہی میں ملے گا۔

عام مشاہدہ ہے کہ ہر زندہ جسم جنم پاتا ہے، بڑھتا ہے۔ اور بالآخر معدوم ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہر ایک زندہ شے کی ایک تاریخ ہے ابتدا اگر ماضی ہے تو انتہا مستقبل۔ لیکن اگر بغور دیکھیں تو ہر شے کسی نہ کسی نوع کی رکن ہے۔ اور جس طرح نوع کے ہر رکن کا ماضی، حال اور مستقبل ہے اسی طرح ہر نوع کی بھی ایک ابتدا، افزائش، پھیلاؤ اور بالآخر انتہا ہے۔ ہر نوع کی تاریخ

ہے۔ اور اس تاریخ کا مطالعہ ہم مختلف طریقوں سے کرتے ہیں۔ فوسل "Fossils" جو نوع کی تاریخ قدیم کا پتہ دیتے ہیں۔ اور جدید تین طریقہ جینیاتی تجزیہ ہے۔ ایک نوع کی ڈی این اے کا جینیاتی تجزیہ ہمیں بتاتا ہے کہ نوع کن کن مراحل سے گزر کر اپنی موجود صورتحال میں پہنچی۔ ڈی این اے اس نوع کی تاریخ ہے۔

جاندار اشیا کی تاریخ کے ساتھ ہی اگر ہم غیر جاندار اجسام (چٹانیں، پہاڑی سلسلے، گلشیر، وادیاں، میدان، ریگستان، سطح مرتفع، سمندر، چاند، سیارے، سورج، ستارے، کہکشاؤں کا مطالعہ کریں تو یہ حیران کن حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر شے کی اپنی تاریخ ہے، مسئلہ صرف وقت کے سکیل کا ہے۔

انسانی زندگی چونکہ سو پچاس سال ہی کی ہے اس لئے اتنے چھوٹے عرصے میں پہاڑوں، دریاؤں، میدانوں اور ریگستانوں میں تبدیلی کا ادراک بہت مشکل ہے ہاں اگر وقتی سکیل کو ہزاروں، لاکھوں سالوں پر محیط کر دیا جائے تو پھر پتہ چلتا ہے کہ پوری دنیا میں تبدیلی کا عمل مسلسل گو بہت دھیمی رفتار سے جاری و ساری ہے۔ اور تبدیلی کا احساس و ادراک تاریخ سے ہوتا ہے۔

وقت کے سکیل کو اگر کروڑوں سال پر پھیلا دیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ خود کرہ زمین بھی ایک ارتقائی عمل کے نتیجے میں موجودہ حال میں پہنچا ہے۔ اس کی تاریخ ساڑھے چار ارب سال پرانی ہے۔ کرہ ارض کے علاوہ جو ہمارے نظام شمسی کا ایک سیارہ ہے، خود نظام شمسی بھی ایک تاریخ کا حامل ہے۔ ہمارا سورج تقریباً پانچ ارب سال پہلے وجود میں آیا تھا۔ اب یہ اپنی زندگی تقریباً آدھی پوری کر چکا ہے۔ اور اگلے پانچ ہزار ملین سالوں میں یہ اپنی زندگی کے آخری مراحل میں داخل ہو جائے گا۔ سورج جیسے اربوں ستارے اور بھی ہماری کہکشاں میں ہیں اور ہماری مقامی دودھیا کہکشاں کی طرح لاتعداد کہکشاں اور بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ ان کہکشاؤں میں ہمیں ستاروں کی تمام قسمیں ملتی ہیں۔ ایسے جو ابھی جنم پا رہے ہیں، ایسے جو اپنی زندگی کے طویل عام دور میں ہیں اور ایسے بھی جو عام ستاروں کی زندگیاں تمام کر کے مختلف کوکب اجسام (ریڈ جائنٹ، سرخ جن، سفید بونے، نیوٹرون ستارے، پلسار اور بلیک ہولز۔

(Red giants, white dwarfs, neutron stars, pulsars) کا

روپ دھار چکے ہیں۔ جس طرح زمین پر آثار قدیمہ ہمیں تسلسل انسانی کی تخلیقات کی تاریخ بتلاتے ہیں اسی طرح یہ مختلف کوکی اجسام ہمیں کائنات کے ارتقا کی تاریخ کی جھلک دیتے ہیں۔ کائنات کو موجودہ شکل میں اس کے ان گنت عناصر (سیارے، سیارچے، کوٹ، ستارے، کہکشائیں، کہکشاؤں کے جھرمٹ، بلیک ہولز، سپرنووا، کوازارز، پلسار، سرخ جن، سفید بونے) کے ساتھ سمجھنا ناممکن ہے اگر ہم اس کو اس کی تاریخ کے ذریعے نہ سمجھیں۔ غیر تاریخی نقطہ نظر ہے کہ کائنات ہمیشہ سے ایسی ہی ہے جیسی وہ نظر آتی ہے اور اس میں موجودہ تمام اجسام بھی اپنی موجودہ شکلوں میں ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔

اگر تاریخی نکتہ نظر اپنایا جائے تو موجودہ کثرت کو باسانی چند بنیادی عناصر اور قوتوں کے باہمی تقابل کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کائنات جو قابل مشاہدہ ہے اس کی ابتدا تقریباً پندرہ ارب سال پہلے ہوئی۔ بے پناہ توانائی جو بہت ہی محدود حجم میں مجتمع تھی یکدم بکھر گئی۔ زمان اور مکان کا جنم ہوا۔ ان کے پھیلاؤ سے بتدریج توانائی ذرات میں ٹرانسفارم ہوئی۔ ساکن ذرات نے توانائی کی مزید تحلیل کے بعد پروٹون کی تشکیل کی۔ بعد میں ایٹم بنے ہائیڈروجن کے یہ ایٹم طویل عرصے میں یکجا ہو کر ستارے بنے، ستاروں کے جھرمٹ بنے، کہکشائیں تشکیل پائیں۔ ستاروں کے ساتھ ان کے سیارچی نظام بنے۔ اور سیاروں میں وقت کے ساتھ زیادہ پیچیدہ نامیاتی مرکبات بنے جنہوں نے بالآخر زندگی کو جنم دیا۔ سارے اجسام (وائرس، بیکٹریا سے زندگی ایک کروڑوں سال کے ارتقائی سفر کے بعد کرۂ ارض پر موجودہ شکلوں میں پہنچی ہے۔

قصہ مختصر تاریخ کے بغیر موجود کو سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ کائنات کی تاریخ پر بہت سی کتابیں اور لاتعداد مضامین شائع ہوئے ہیں ان میں سے حالیہ سالوں میں مقبول ہونے والی کتاب سیوی ہاکنگ کی ”وقت کی مختصر تاریخ“ ہے۔

جس طرح کائنات کی تاریخ ہے اس طرح سے کائنات کو سمجھنے والے علم سائنس کی بھی ایک تاریخ ہے۔ کس طرح تاریخ کی سائنس جو پہلے ابتدا میں سائنس کے تصورات اور اس کی ایجادات کا سلسلہ وار بیان تھا، موجودہ شکل میں ترقی پا کر سائنس کے فلسفے، سماجیات اور ثقافتی پس منظر میں تبدیل ہو چکی ہے۔

تاریخ ہمیں موجود کی پیچیدگی کو انتہائی ابتدائی سادگی کے ارتقا کے طور پر متعارف کراتی ہے۔

تاریخ، سائنس، آثارِ قدیمہ اور ہمارا قومی رویہ

محمد عابد عباسی

کسی بھی معاشرے کی ذہنی اور اخلاقی ترقی کو پرکھنے کا ایک معیار یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس معاشرے میں ماضی سے سبق سیکھنے اور تاریخ سے استفادے کا رجحان کتنا پختہ ہے۔ ہمارے معاشرے کا ہر باشعور شخص اپنی تاریخ سے نئی نسل کی لائق اور بیزاری کو دیکھ کر مایوس اور پریشان ہے لیکن اس تکلیف دہ صورتحال کا سب سے زیادہ سامنا درس و تدریس سے وابستہ لوگوں خصوصاً 'تاریخ کے اساتذہ' کو کرنا پڑتا ہے۔ معاشرتی، سماجی اور معاشی مسائل کا شکار نوجوان تاریخ کے واقعات کو قصہ پارینہ سمجھ کر انہیں پڑھنا وقت کا زیاں تصور کرتے ہیں اور اساتذہ سے ایسے سوالات کرتے ہیں جو مختلف قسم کی غلط فہمیوں پر قائم ہوتے ہیں۔ اس طرح کے رویوں کی موجودگی میں درسی کتب میں تاریخ کی اہمیت سے متعلق پیش کئے گئے تمام تر دلائل بے معنی ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے ایک اُستاد کے لئے یہ صورتحال خاصی تکلیف دہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ سوال بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ کیا ان تلخ تجربات کے نتیجے میں ہم تاریخ، تاریخ نویسی اور تاریخ کے مطالعہ سے لاتعلقی ہو جائیں؟ ظاہر ہے ہرگز نہیں، اس لئے کہ ماضی میں آج سے زیادہ نامناسب حالات میں بھی لکھنے والوں نے اپنے اس فرض کو ادا کیا تھا تو ہمیں بھی کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی کہ ہمیں بحیثیت قوم اُن وجوہات کا سدباب بھی کرنا ہوگا جو ہمارے معاشرے میں منفی رجحانات و رویوں کی آبیاری کر رہی ہیں۔ اور بحیثیت اُستاد تاریخ کی اہمیت کی نئی جہتیں تلاش کرنا ہوگی اور اسے موجودہ زمانے سے ہم آہنگ کرنا ہوگا۔ آئیے اس حوالے سے معاشرے میں پائی جانے والی کچھ

غلط فہمیوں اور اُن کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

غالباً سب سے زیادہ بڑی غلط فہمی جو عام طور پر ہمارے یاں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم تاریخ کو محض ماضی کے قصے سمجھتے ہیں۔ لہذا اس سے لاتعلق ہونے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ تاریخ تہذیب انسانی کے بتدریج ارتقا کا نتیجہ ہے جسے نہ تو حال سے جدا کیا جاسکتا اور نہ ہی مستقبل سے۔

ایک دوسری غلط فہمی ہمارا یہ سمجھنا ہے کہ سائنس و ٹیکنالوجی کے میدانوں میں تیزی سے ترقی کرتے معاشروں میں تاریخ سے بیزاری زیادہ شدت سے پائی جاتی ہے۔ کیا واقعی سائنس و ٹیکنالوجی کے میدانوں میں تیزی سے ہوتی ترقی اور اُس کے نتیجے میں مکمل طور پر تبدیل ہوتا دُنیا کی اقتصادیات کا نظام لوگوں کو اُن کے ماضی سے فرار کی تلقین کرتا ہے؟ اگر ہم گزشتہ چند صدیوں میں تیز رفتار ترین ترقی کرنے والی اقوام یعنی برطانیہ، فرانس، ہالینڈ اور امریکہ کے معاشرتی رویوں کا جائزہ لیں تو ہمیں یہ بات بہت حد تک غلط معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ اس قابل فخر ترقی کے ساتھ ساتھ انہی اقوام نے تاریخ کے دُفینوں کی تلاش اور ان کی حفاظت کے سلسلے میں بے مثال کارنامے بھی سرانجام دیئے ہیں۔ پاکستان میں سائنسی ترقی کو آڑ بنا کر تاریخ سے بیزاری کے سوالات کا اٹھنا جہاں ایک طرف معاشرتی محرومیوں کا شاخسانہ دکھائی دیتا ہے وہیں بعض حالات میں ایک غلط طرز فکر کو اختیار کر لینے کا مظہر بھی ہے۔ دلچسپ بات یہ کہ ہم جس ترقی کی بُنیاد پر ایسے خیالات کا اظہار کرتے ہیں وہ ترقی ہماری اپنی ہے بھی نہیں بلکہ مستعار لی ہوئی ہے۔

دُنیا کے ہر علم کا ماخذ اور عملی میدان انسانی معاشرہ ہی ہوتا ہے۔ چونکہ سائنس بھی انسانی معاشروں سے جدا گانہ کوئی چیز نہیں ہے لہذا انسانی تاریخ کے کلیدی موڑ اور بڑے بڑے واقعات 'بیشتر اوقات' کسی نئی سائنسی دریافت یا انسان کو حاصل ہونے والے علم کے سبب وقوع پزیر ہوئے ہیں۔ خود عربوں کی تاریخ اسلام کی آمد کے بعد حاصل ہونے والی ذہنی کشادگی اور علم کی جستجو کے نتیجے میں یکسر تبدیل ہو گئی تھی جس نے اُن کی صدیوں تک کامیابیوں کی تاریخ کو مرتب کیا تھا۔

اسی طرح دوسری مثال موجودہ دور سے امریکہ کی دی جاسکتی ہے ہم جانتے ہیں کہ گزشتہ نصف صدی سے زائد عرصہ سے دُنیا میں امریکہ کی بالادستی اور اجارہ داری قائم ہے اور یہ بالادستی اُسے سائنس و ٹیکنالوجی کے میدان میں حاصل ہونے والی ناقابل یقین ترقی کے سبب

حاصل ہوئی ہے۔ بلاشبہ اس عظیم مقصد کے حصول کے لئے امریکی قوم نے انتھک محنت بھی کی ہے۔ تاہم اس امر کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اسی ترقی کی بنیاد پر امریکہ کی دنیا کے دیگر ممالک کے معاملات میں مداخلت یا دلچسپی لینے کی پالیسی کے سبب فی زمانہ تقریباً ساری دنیا میں ہونے والے واقعات کا بالواسطہ یا بلاواسطہ ذمہ دار امریکہ ہی کو ٹھہرایا جاتا ہے۔ گویا موجودہ دور کی سیاسی، سماجی، معاشرتی اور حتیٰ کہ معاشی تاریخ بھی امریکہ کی بالادستی کے تناظر میں لکھی جا رہی ہے۔ اب یہ کیسے ممکن ہے کہ آج کی تاریخ سے سائنس یا آج کی سائنس سے تاریخ کو نکال دیا جائے۔ یوں بھی سائنس، بحیثیت علم خود بھی اپنی ایک تاریخ رکھتا ہے نیوٹن سے آئن اسٹائن تک سائنسی نظریات، کاوشوں، تجربات اور کامیابیوں تک کی اپنی ایک تاریخ ہے جسے نظر انداز کر کے نہ تو ہم سائنس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ برطانیہ اور امریکہ کی بالادستی کو اور نہ ہی تیزی سے تبدیل ہوتی دنیا کو۔

بحیثیت تاریخ کے وارث اور ذمہ دار انسان ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ جو ورثہ ہمارے اجداد یا ہم سے پہلے گزرے انسان ہمارے لئے چھوڑ گئے ہیں اُسے محفوظ طریقوں سے آنے والی نسلوں کے سپرد کر دیں۔ خواہ وہ تحریروں کی شکل میں ہوں یا آثار قدیمہ کی صورت میں۔ اس لئے کہ تاریخ کے مطالعہ میں آثار قدیمہ حیران کن اثرات مرتب کرتے ہیں اور تاریخ کے بہت سے خفیہ گوشوں کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ بعض اوقات قدیم زمانوں کی تحریروں اور زمین پر دھنوں کی صورت میں دریافت ہونے والے تعمیری آثار ایک دوسرے کو سمجھنے اور ثابت کرنے میں شہسدر کرنے والے حقائق و نتائج سامنے لے آتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال گندھارا کی دی جاسکتی ہے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں جب گندھارا تہذیب کے آثار دریافت ہونا شروع ہوئے تو دوسری طرف دوسری صدی عیسوی میں ہندوستان کا دورہ کرنے والے کچھ چینی سیاحوں کی چینی زبان میں تحریر کردہ بعض تحریروں بھی منظر عام پر آئیں اور ان کے دیگر زبانوں میں تراجم کئے گئے۔ ان سیاحوں میں دیگر کے علاوہ ایک Lokakseema نامی سیاح بھی تھا جس نے دوسری صدی عیسوی میں اُس وقت ان علاقوں کا دورہ کیا تھا جب یہاں گندھارا تہذیب اپنے عروج پر تھی۔ ان سیاحوں نے بدھ مت اور گندھارا کی تہذیب سے متعلق بے شمار حقائق تحریر کئے تھے۔ جب ان کے لکھے ہوئے اکاؤنٹس اور اسکرپٹس کا ترجمہ کیا گیا تو حیران کن طور پر نیکسلا، حسن ابدال، تخت بائی اور دیگر مقامات پر

دریافت ہونے والی کئی بدھ خانقاہوں کا تفصیلی ذکر ان چینی تحریروں میں موجود پایا گیا۔ بلکہ بعض آثار تو ان مسودات سے حاصل ہونے والی معلومات کی روشنی میں بعد میں دریافت کئے گئے۔ یہ بات تاریخ کے طالب علم کے لئے یقینی طور پر زبردست کشش رکھتی تھی کہ تاریخ کے قول اور تاریخ کے عمل دونوں ہی ایک دوسرے کی تصدیق کر رہے تھے۔

بلاشبہ صدیوں پرانے ان آثار کی حفاظت ہمارا قومی اور انسانی فریضہ ہے اس لئے کہ دنیا کے کسی بھی ملک یا خطہ میں دریافت ہونے والے اس طرح کے آثار درحقیقت ایک بین الاقوامی تاریخی ورثہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ کسی بھی صورت میں کوئی تعصب یا مذہبی منافرت مناسب طرز عمل نہیں ہو سکتا۔ بد قسمتی سے ہمارے یہاں صرف تاریخ کو بحیثیت علم پڑھنے سے ہی بیزاری کا اظہار نہیں کیا جاتا بلکہ آثار قدیمہ کی حفاظت کے حوالے سے بھی عوامی سطح پر شعوری فقدان نظر آتا ہے جبکہ حکومتی سطح پر لا پرواہی اور غفلت پائی جاتی ہے۔ نتیجتاً بے مثال اور نایاب آثار کو نقصان پہنچانے کے واقعات عام دکھائی دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ بڑی بڑی شخصیات قیمتی اور تاریخی نوادرات کی ملک سے باہر اسمگلنگ میں ملوث پائی جاتی ہیں، جبکہ عام لوگ جا بجا تاریخی ورثوں کو نقصان پہنچاتے نظر آتے ہیں۔

اس خطے میں تاریخی ورثہ سے عداوت کا سب سے بڑا مظاہرہ ۲۰۰۱ میں اُس وقت دیکھنے میں آیا جب افغانستان کی طالبان حکومت نے بامیان میں بدھا کے تاریخی بلند و بالا پتھر کے مجسموں کو ڈائنامائٹ لگا کر تباہ کر دیا تھا۔ کشان سلطنت کے دور میں تعمیر ہونے والے مہاتما گوتم بدھ کے لگ بھگ دو ہزار برس پرانے یہ مجسمے ۷۵ فٹ بلند تھے اور پہاڑ کاٹ کر تراشے گئے تھے۔ یہ مجسمے فن و تاریخ دونوں کا شاندار نمونہ تھے۔ مگر طالبان نے احمقانہ طریقے سے انہیں خود کو بُت شکن گردانتے ہوئے منہدم کر دیا تھا۔ طالبان نے اپنے اس عمل سے نہ صرف دنیا کی مخالفت مول لی بلکہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے بدھ مت کے ماننے والے پر امن لوگوں کی دل شکنی بھی کی۔ ہو سکتا ہے کچھ مسلمان طالبان کے اس عمل کو درست جانتے ہوئے اسے عین اسلام کے مطابق سمجھتے ہوں لیکن انہیں یہ ضرور یاد رکھنا چاہئے کہ ۹۹۹ عیسوی سے جب محمود غزنوی نے ہندوستان پر حملوں کا آغاز کیا تھا تو وہ افغانستان کا حکمران تھا اور یہ بامیان کے مجسمے اُس وقت بھی افغانستان میں اپنی جگہ اسی طرح بلکہ زیادہ اچھی حالت میں کھڑے تھے لیکن محمود نے ان مجسموں کو نہیں توڑا تھا۔ لیکن

یہ حقیقت ہے کہ اس معاملے میں محض طالبان کو ہی اکیلا قصور وار نہیں ٹھہرایا جاسکتا اس لئے کہ دنیا کے ہر خطہ کے لوگوں نے کبھی نہ کبھی تاریخی ورثوں کے ساتھ معاندانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ ۱۴۰۰ء صدی عیسوی کے بعد اسپین (اندلس) میں مسلمانوں کی شکست کے نتیجے میں نہ صرف انہیں چُن چُن کر اسپین سے بے دخل کیا گیا بلکہ اُن کی تعمیر کردہ عمارتوں اور دیگر نشانیوں کو بھی مٹانے کی دانستہ کوشش کی گئی۔ اسی طرح خود کو دنیا کی سب سے بڑی جمہوری اور سیکولر ریاست کہنے والے ملک بھارت میں ۶ دسمبر ۱۹۹۲ء کو انتہا پسند ہندوؤں نے بابری مسجد کو منہدم کر کے ان تمام دعوؤں کی قلعی کھول دی تھی۔ اور بالکل اسی طرح مسلم ہندوستان میں مغلوں یا دوسرے مسلم حکمرانوں کی جانب سے مندروں کو ڈھانے کے واقعات کا تذکرہ بھی تاریخ کی کتابوں میں بار بار ہوا ہے۔

تاہم ان تمام مایوس کن واقعات کے بالکل متوازی یہ اُمید افزا معاملہ بھی دیکھنے میں آیا کہ اسپین میں مسلمانوں سے اس قدر نفرت کے باوجود قرطبہ کی مسجد کو باقی رہنے دیا گیا اسی طرح بابری مسجد کے انہدام کے بعد سپریم کورٹ آف انڈیا نے مسلمانوں کو مزید دل شکنی اور کرب سے بچانے کے لئے اس جگہ پر رام مندر بنانے کی اجازت نہیں دی، اور یہ بھی کہ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کی جانب سے مندروں کی تعمیر اور اخراجات کے لئے باقاعدہ طور پر سرکاری خزانے سے ادائیگی کا بندوبست بھی کیا جاتا رہا۔ گویا تاریخی ورثوں اور آثار قدیمہ سے متعلق ساری دُنیا میں انسانوں کے رویہ ملے جلے رجحانات کے عکاس رہے ہیں۔

لیکن ہمارے خیال میں یہ طرز عمل نہ صرف یہ کہ ناکافی ہے بلکہ بہت حد تک خطرناک بھی ہے جو بین المذاہب عداوتوں کو جنم دیتا ہے اور اس کے اثرات دور رس مضمرات کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں۔ لہذا بحیثیت انسان ہمیں تاریخ کے آثار سے متعلق ایسے مجموعی اور یکساں رویوں کو اپنانے کی ضرورت ہے جہاں کسی بھی ملک، کسی بھی قوم اور کسی بھی مذہب کے تاریخی آثار کو انسانیت کا ورثہ سمجھا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے۔ دلچسپ بات ہے کہ تاریخ کو زندہ رکھنے کے لئے ہمیں تاریخی آثار کو بچانا ہے اور تاریخی آثار کو بچانے کے لئے ہم جدید سائنس و ٹیکنالوجی سے مدد لے سکتے ہیں۔ غور کیجئے تاریخ، سائنس اور آثار قدیمہ ان تینوں میں کس قدر خوبصورت اور ہمہ گیر رابطہ ہے۔ بھلا یہ تینوں کس طرح ایک دوسرے کے حریف ہو سکتے ہیں، صرف ضرورت اس بات کی ہے کہ ہمارے قومی رویئے بھی ان سے ہم آہنگ ہو جائیں۔

اگرچہ اقوام متحدہ کے تحت آنے والے بعض ادارے جیسے UNESCO وغیرہ اس سلسلے میں قابل قدر کام کر رہے ہیں لیکن یہ ذمہ داری ہر قوم کو اپنے اپنے دائرہ کار میں بھی محسوس کرنا ہوگی۔ واضح رہے یہ وہ ذمہ داری ہے جسے ہمیں نبھانا ہی ہوگا اس لئے کے تاریخ انسان کا احساس ہے لہذا اگر انسان تاریخ سے محروم ہوا تو رفتہ رفتہ آنے والے زمانوں کی ترقیاں اور اس کے نتیجے میں سامنے آنے والے مسائل انسان سے اُس کے احساسات کو چھین کر اُسے محض مشین بنا کر رکھ دیں گے۔

آثارِیات اور تاریخ

Archaeology and History

اشفاق سلیم مرزا

آثارِیات کیا ہے؟

آثارِیات یا آثارِ قدیمہ انگریزی لفظ (Archaeology) کا ترجمہ ہے۔ جون آئیو کے مطابق یہ لفظ یونانی لفظ آرکائین (arkhein) سے مشتق ہے۔ جس کے معنی ہیں شروع یا آغاز یا سب سے پہلے، یونانی لفظ (arkhe) کے معنی بھی آغاز ہی لئے جاتے ہیں۔ اس سے پھر اسم صفت (archaios) بنتا ہے۔ فرانسیسی زبان دانوں نے اُسے (archaique) بنا دیا جس سے انگریزی کا لفظ archaic بنا ہے۔ اسے یونانی میں (archaiologio) کہا جاتا ہے۔ یعنی قدیم مربوط کلام (Ancient Discourse)۔ آرکیالوجی کا لفظ سب سے پہلے ڈائیونوسوس (Dionysius of Halicarnassus) نے استعمال کیا جب اُس نے اپنی کتاب "Romaine Archaiologia" یعنی "روم کی اولین تاریخ" لکھی۔ ڈائیونوسوس گو یونانی تھا لیکن آگسٹس (27BC-AD14) کے زمانے میں وہ روم میں رہتا تھا۔ آثارِیات کی ماقبل از تاریخ سے جڑت سب سے پہلے پٹنم (Putnam) کے حوالے سے 1851ء سے ہوتی ہے (Putnam 1899:3)

عمومی طور پر آثارِیات سے مراد وہ علم ہے جو ماقبل از تاریخ کے ادوار سے متعلق ہے اور وہ اُس دور کے مادی باقیات کے مطالعہ سے ترتیب پاتا ہے۔ ماقبل از تاریخ سے مراد وہ دور لیا جاتا ہے جو تاریخ کے تحریری ہونے سے پہلے کا دور ہے۔ اس کے دائرہ کار میں وہ سب بڑی تہذیبیں آتی ہیں اپنے دور میں جن کا ذکر تحریری طور پر موجود نہیں ہے۔ یعنی معاصر تحریری تاریخ ناپید ہے۔

گورڈن چائلڈ کا کہنا ہے کہ تحریری تاریخ جو صرف پچھلے پانچ ہزار سال کا احاطہ کرتی ہے اُس مجموعی انسانی کاوش کی صرف جزوی اور نامکمل تصویر پیش کرتی ہے جو لاکھوں سال سے انسان نے موجودہ شکل تک آتے آتے کی۔ اور یہ اس کا سوال (100) حصہ بھی نہیں ہے۔
(Childe 1950-7)

ایک زمانہ تھا جب یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس سیارے پر انسان کی تخلیق صرف 6000 ہزار سال پہلے ہوئی۔ بائبلی نقطہ نظریہ تھا کہ تخلیق یا تکوین کی تاریخ 4004 ق۔م ہے۔ ہمبر (Haber) کے مطابق مذہبی عقیدہ پرستوں نے تخلیق کے نقطہ آغاز کو اپنے اپنے حوالے سے پیش کیا۔ لیکن اس بات پر متفق تھے کہ یہ 1599 ق۔م کہا۔ جبکہ رومن کیتھولک چرچ والوں نے 5199 ق۔م قرار دیا۔ یہ تاریخ کلیمنٹائن (Clementine) کے ایڈیشن ولکیٹ (Vulgate) پر مبنی تھی جبکہ کنگ جیمز (King James) کے مستند حوالے سے یہ تاریخ 4004 ق۔م تھی۔ (Haber 1959:3-48)

فریر (Frere) نے سب سے پہلے یہ بتایا (سن 1800) کہ نوکیلے پتھریلے اوزار جو انسان نے بنائے تھے وہ اُن ذی حس جانوروں کے ہمعصر تھے جو اب ناپید ہو چکے ہیں اس طرح اُس نے سب سے پہلے قدیم حجری آثاریات (Paleolithic Archaeology) کی بنیاد رکھی (Heizer; 1962:2) اس طرح اُن مذہبی عقیدہ پرستوں کے عقائد کی دیوار آہستہ آہستہ گرنے لگی۔ نظریہ تکوین کی سائنسی توجیہات کی طرف زیادہ توجہ دی جانے لگی۔

لیکن اس سے پہلے کہ ہم اس بات کو آگے بڑھائیں میں اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ آثاریات کو ماقبل از تاریخ کے ساتھ منسلک کیا جائے۔ کیونکہ تاریخ ماضی کے انسانی اعمال اور حصول کا بیانیہ ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی بھی معلوم انسانی عمل گروہی یا انفرادی سطح پر اگر کسی طرح سامنے آتا ہے تو ہم اُسے تاریخ کا حصہ ہی سمجھیں گے۔ یہ الگ بات ہے کہ علم کے ذرائع تحریری ہیں یا غیر تحریری۔ میرے نزدیک ایسے تمام انسانی اعمال جو کسی بھی ذریعہ سے سائنسی انداز میں ہم تک پہنچنے میں وہ تاریخ کا حصہ ہیں۔ اس طرح اُن میں تاریخ اور ماقبل تاریخ کی تمیز بے معنی ہو جاتی ہے۔

گراہم کلارک کے نزدیک ایک تھوڑے سے عرصہ کے علاوہ تمام انسانی تاریخ ماقبل از

تاریخ کے دائرہ کار میں آتی ہے۔ انسانی عمل کے 20 لاکھ سال میں سے یہ عرصہ صرف پانچ ہزار سال سے زیادہ نہیں ہے۔ اور وہ بھی چند مخصوص علاقوں پر یہ بات لاگو آتی ہے ورنہ اب تک دنیا میں بعض علاقے ایسے ہیں جن کی دریافت پر یہ معلوم ہوا کہ وہ اب تک ماقبل از تاریخ کے دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ہماری اپنی نسل تک آسٹریلیا، نیوگنی اور برازیل کے دور دراز علاقے درج شدہ تاریخ کے دائرہ کار سے باہر تھے۔

جس طرح تحریری زبان کا اپنا ایک منہاج ہوتا ہے جو موضوعیت کے رنگ میں بھی رنگا ہوتا ہے اور ساتھ ساتھ اصطلاحات کے سہارے کھڑا ہوتا ہے۔ اس طرح آثاریات کی بھی اپنی ایک زبان اور آلات ہوتے ہیں جو زیادہ معروضی، سائنسی اور مستند ہوتے ہیں۔ مثلاً ہیرودوٹس (Herodotus) کے بارے میں عام رائے یہ ہے کہ اُس کے بعض مشاہدات محض تخیلاتی پرواز پر مبنی تھے یا بے تکیے اور غیر حقیقی تھے۔ اس کا یہ کہنا کہ ہندوستان اور حبشہ کے باشندوں کا مادہ منویہ سیاہ ہوتا ہے، ایک تعصبانہ اور غیر حقیقی بیان تھا (Herodotus 1986:246) ایسی ہی تعصبانہ موضوعیت نہ صرف ہیرودوٹس میں پائی جاتی ہے بلکہ دوسرے مورخین بھی اسی تعصب کا شکار رہے ہیں۔ اور یہ بات اُن سب مورخین کی تحریروں میں پائی جاتی ہے جو اس دور میں لکھ رہے تھے یا اب لکھ رہے ہیں۔ جو دور تاریخ کہلاتا ہے۔ ان کا تعلق ماقبل از تاریخ کے ادوار سے نہیں تھا۔

ماہر آثاریات اس موضوعیت کا شکار نہیں ہوتے کیونکہ ان کا مشاہدہ تجربہ گاہ سے منسلک ہوتا ہے۔ جو سائنسی بنیاد پر نتائج اخذ کرتا ہے۔ البتہ نتائج اخذ کرنے میں غلطی کا احتمال ہو سکتا ہے لیکن جب بہت سے ماہر آثاریات ایک ہی جگہ پر توجہ مرکوز کر رہے ہیں تو غلطی کا احتمال کم ہوتا ہے۔ جبری اوزاروں کی دریافت اور شناخت کی کہانی بہت پرانی ہے۔ یونان اور روم کے محققین کو اس بات کا اندازہ تھا کہ ان سے پہلے کچھ اقوام جبری اوزار یعنی پتھر کے آلات و اوزار بناتے تھے اور استعمال بھی کرتے تھے۔ لیکن عہد ظلمت میں اس پر بھی پردہ پڑ گیا۔ سب سے پہلے مرکیٹوس (Mercatus) نے کہا کہ انسان پتھر کے اوزار بناتا تھا۔ (Heizer 1962:61) اس سلسلے میں جو پیشرفت ہوئی اس میں 1656ء میں ولیم ڈگ ڈیل (William Dugdale) کا نام آتا ہے۔ بعد ازاں جان فریر نے 1790ء میں سوفوک

کے مقام پر کلہاڑیاں دریافت کیں جس کے ساتھ ناپید جانوروں کے تجربات پائے گئے تھے۔ جان فریر نے 22 جون 1797ء کو ریور نیڈ جان برینڈ کے نام ایک خط میں لکھا ”کہ جو کچھ ہمیں ملا ہے وہ یقیناً جنگی ہتھیار ہیں۔ یہ ہتھیار وہ لوگ استعمال کرتے تھے جو دھات کے استعمال سے ناواقف تھے۔ یہ زمین سے بارہ فٹ نیچے کافی تعداد میں پائے گئے جب ہم اینٹیں بنانے کے لئے مٹی حاصل کرنے کے لئے زمین کھود رہے تھے جس جگہ سے یہ ملے ہیں۔ ان کی تعداد سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ ہتھیار یہاں بنائے جاتے تھے۔ (Frere: 1800: 204-5)

آثاریات کو سائنسی بنیادوں پر استوار کرنے میں جو اہم پیشرفت ہوئی۔ ان میں دو دریافتوں کا ذکر کرنا میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک تو ان میں ریڈیو کاربن (Radio-Carbon) کے ذریعے قدامت کا پتہ کرنا اور دوسرے شجرہ دائروں (Tree Ring Counts) کے ذریعے یہ تعین کرنا کہ یہ شے کتنی پرانی ہے۔

ریڈیو کاربن طریقہ کار کے ذریعے کسی شے کی قدامت کا پتہ کرنے پر سیر حاصل بحث لہی اور اینڈرسن نے اپنے ایک مضمون میں کی جو 4 مارچ 1949ء میں شائع ہوا۔ لہی اور اینڈرسن (Libby and Anderson) کا کہنا یہ تھا کہ زندگی کے حصار میں جو بھی مادی اشیاء نامیاتی حیات پائی جاتی ہے ان کا واسطہ فضا میں موجود کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کسی نہ کسی طور ضرور ہوتا ہے جیسا کہ سمندر کے پانی میں گھلی ہوئی کاربونیٹ جو کہ ریڈیو ایکٹیو (Radio-Active) تابکاری ہوتی ہے یہ بات انہیں ہالٹی مور میں سیورج سے خارج ہونے والی میتھین گیس پر تحقیق کے دوران پتہ چلی۔ کسی شے میں ریڈیو کاربن کی شرح سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ کس قدر قدیم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں 10% غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ یہاں میں قدامت پر پہنچنے کے پورے طریقہ کار پر تفصیلی بحث نہیں کرنا چاہتا۔ بہر حال کسی دریافت شدہ شے کی قدامت کا اندازہ لگانے کے لئے اس طریقہ کار نے موثر کردار ادا کیا۔

شجرہ دائروں کے شمار کا جو طریقہ کار ہے یہ ہے کہ (Dicotyledonous) قسم کے درختوں میں وقت کے ساتھ ساتھ لکڑی اور چھال کے درمیان ایک اور تہ بن جاتی ہے اور اس طرح اگر اس درخت کی لکڑی کا کٹا ہوا حصہ دیکھیں تو اس میں ایک کے بعد دوسرا دائرہ تسلسل

کے ساتھ نظر آتا ہے۔ یہ دائرہ اس درخت کی عمر اور قدامت کا پتہ دیتے ہیں۔ اس طریقہ کار کا پہلے جدید اطلاق کا خیال ایک ماہر فلکیات اینڈریو ای ڈگلز کو 1904ء میں آیا۔ انہوں نے اس طریقہ کار کو 1913ء میں مربوط طریقے سے پیش کیا۔ اس سلسلے میں انہوں نے جو مواد (Data) اکٹھا کیا اسے وہ اپنے ایک مضمون میں سامنے لائے جس کی اشاعت 1929ء میں ہوئی تھی لیکن اس سے پہلے بھی شجری دائروں کے شمار کا علم تھا۔ لیونارڈ، ڈاونچی نے اپنی نوٹ بک میں اس کا ذکر بھی کیا اور امریکی محقق 1788ء میں شجری دائروں کو گن کر ان کی عمر کا اندازہ لگاتے تھے (Heizer 1962:47) اس طرح محجرات میں تبدیل ہوئے شجری دائرے کسی جگہ کی قدامت کا پتہ دیتے ہیں۔

میں سمجھتا کہ پچھلے چھ ہزار سال کو چھوڑ کر انسانی ارتقا کے لاکھوں سال کی تاریخ آثاریات کی لغت اور دریافت شدہ مواد کے ذریعے ترتیب پائی ہے۔ آثاریات کی لغت کیا ہے، آثاریات کی لغت میں ہر وہ شے شامل ہیں جو کھدائی کے ذریعے زمین کی مختلف پرتوں سے دریافت مثلاً اینٹیں، شہروں کے کھنڈرات، برتن، زیورات، ہڈیاں، لوحیں، آلات حرب، آلات پیداوار، جانوروں کے ڈھانچے، مدفون خزانے اور قبریں سب شامل ہیں۔

آثاریات اور تاریخ کا تال میل

آثاریات، فکشن (اساطیری ادب) اور تاریخ کے آپس کے تال میل کے حوالے سے میں پہلے صرف دو مشہور تہذیبوں پر اکتفا کروں گا جو کھدائیوں سے پہلے صرف اساطیری ادب کی سریت میں گم تھیں۔ ان میں ایک تو ہومر کی ایلید (Illiad) کا ٹرائے (Troy) ہے اور دوسرے رگ وید کے داسیو کی سرزمین وادی سندھ کی تہذیب ہے جسے انہوں نے ”سپت سندھو“ کا نام سے پکارا۔

ٹرائے کا مقدمہ

ہومر کا ٹرائے موجودہ کھدائی کے حوالے سے بحیرہ اتجین کے مغربی ساحل پر ترکی کے صوبہ کیناکلی (Canakkale) کے ضلع حصارلک (Hisarlik) میں واقع ہے۔ سطح سمندر سے اس کی بلندی تقریباً 40 میٹر ہے۔ ایلید کے ٹرائے کو یونانی زبان میں (Ilion) ایلینون (Ilios) ایلینوس لاطینی میں ایلیم نووم (Ilium Novum) اور ترکی زبان میں توروا

(Turuva) ترووا (Truva) یا ترووا (Trova) کہا جاتا ہے۔

بھاٹ ہومر نے ایلید میں کسی کسی جگہ ٹرائے کے لئے (Ilium) کا لفظ استعمال کیا ہے۔

New Dardan Priam Spoke. 'One word from me,
O Trojans and Achaeans for my part, back I go
to the Windy Town of Illium; I cannot hear to
watch my son in Combat against Manelaus.
(Homer. 97:51)

یہاں ٹرائے کا بادشاہ پریم کہہ رہا ہے کہ اب میری بھی ایک سنو ایل ٹرائے اور اخیائی باشندو! میں اپنے ہوادار شہر ایلیم واپس جا رہا ہوں۔ میں اپنے بیٹے کو مینی لاؤس سے نبرد آزما ہوتے نہیں دیکھ سکتا۔“

ایلیم کا نام اس کے روایتی بانی (Illus) کے نام پر رکھا گیا تھا۔ ایلید چونکہ مغربی کلاسیکی روایات کی بنیاد ہے۔ اس لئے مختلف ادوار میں لوگ اس کی حقیقت کو جاننے کے لئے اس علاقے اور آثاروں کے متلاشی تھے جن کا ذکر ہومر نے اپنی اس طویل ترین رزمیہ میں کیا تھا۔ اس سلسلے کا پہلا مغربی کھوجی فرانسیسی شہری (Pierre Belon) پے غے بی لون تھا۔ یہ کوئی 1553ء کے لگ بھگ کی کہانی ہے۔ اس کے بعد ایک انگریز سینڈی (George Sandys) نے حصارلک کی پہاڑیوں میں ٹرائے کو تلاش کرنا شروع کر دیا۔ اس کے بعد ایک فرانسیسی ماہر آثاریات کومت دی سوشیول گو فانیخ (Comet de choiseulgouffier) اپنے ایک ساتھی فرانسیسی لیخ ولیغ (Leche Valier) نے ٹرائے کی دریافت شروع کی اور ان کے مطابق ٹرائے حصارلک سے آٹھ کلومیٹر کے فاصلے پر بلی مراغ کی پہاڑی پر بونارباسی (Bunarbasi) کے مقام پر تھا۔ پھر پُرشیا کے جنرل اسٹاف کے ایک کپتان ہلمٹ وان مولٹکے (Helmuth Von Moltke) نے بھی اسی جگہ کی نشاندہی کی۔

1859ء میں ایک انگریز جو حصارلک کے ایک بڑے حصے کا مالک تھا اس نے کھدائی کا کام شروع کیا۔ لیکن اس انگریز فرینک کیلورٹ (Calvert) کے بعد اصل کام ایک جرمن تاجر ہینرک شلیائی من (Heinrich Schliemann) نے 1868ء میں شروع کیا۔

1871ء سے 1890ء تک وہ اس کام میں مصروف رہا۔ پھر اس کے ساتھ جرمن ماہر آثاریات ڈروپ فیلڈ (Dropfeld) نے بھی تن وہی سے کام شروع کر دیا۔ 14 جون 1873ء میں جب پریم کا خزانہ دریافت ہوا جو بعد میں ماسکو میں پشکن عجائب گھر میں منتقل کر دیا گیا تو ٹرائے کی دریافت کی طرف پیشرفت میں کامیابی کے آثار نظر آئے۔ ہینرک شلائی من کے کھدائی کے دوران دوسری پرت یعنی ٹرائے دوم ہی پریم کا محل یا قلعہ قرار پائی۔ لیکن بعد ازاں سائنسی بنیادوں پر یہ ترین قیاس تھا کہ دراصل چھٹی پرت ہی پریم کا محل یا قلعہ تھی۔ پھر بعد ازاں 1932-38ء تک کھدائی جاری رہی اور ماہر آثاریات کارل ڈبلیو ملیکن نے جس کا تعلق سنسٹائی یونیورسٹی سے تھا، چھٹی پرت کو ہی اصل مقام کی سند دی۔

ان کھدائیوں سے یہ پتہ چلا کہ تقریباً پانچ ہزار سال پہلے حصار لک کے مقام پر فصیل کے اندر مکانات اور تعمیرات کی لمبی قطار موجود تھی۔ لیکن تیسری ہزاری ق۔ م سے متعلق ٹرائے دوم سے چاندی سونے کے برتنوں اور زیورات کا ایک خزانہ ملا جسے پریم کا خزانہ قرار دیا گیا، یہ کہا گیا کہ اس کی قدامت 2400 ق۔ م کے لگ بھگ ہے۔ اس کھدائی میں یہ دریافت ہوا کہ شہر کو جلانے اور راہ کی ایک موٹی تہ اب تک موجود ہے، ٹرائے ہشتم تقریباً (1190-1800) ق۔ م تک آباد تھا۔ ان کھنڈرات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ٹرائے 1800 ق۔ م سے لے کر 1300 ق۔ م تک ایک بارونق شہر تھا۔ شہر کا کل رقبہ جو فصیل کے اندر تھا وہ تقریباً 6000 مربع میٹر تھا۔ فصیل 10 میٹر بلند تھی۔ اس کے اندر بہت سے محلات کی بنیادیں دریافت ہوئی تھیں اس کے علاوہ مقام تدفین پر بہت سے ایسے جاڑے ہیں جن میں مرنے والوں کی راکھ رکھی ہوئی ہے۔ یہ جگہ شہر سے 500 میٹر جنوب کی طرف واقع ہے۔

پرت ششم سے جو قلعہ دریافت ہوا ہے اس کی فصیل 6 میٹر بلند ہے اور 5 میٹر چوڑی ہے۔ جنوب مشرقی بُرج دو منزلہ تھا۔ ہر 9 یا 10 میٹر کے بعد ایسی تعمیر ملتی ہے۔ پھر فصیل کے اندر لاتعداد مکانات کے آثار ملے ہیں۔

اسی جگہ تودوں پر ایک جگہ ایتھنادیوی کے مندر کے آثار بھی ملے ہیں۔

یہاں تک اب جو کچھ کہا گیا وہ تاریخ اور لوک کہانیوں کا ایسا ملاپ کہ جس پر آثاریات نے حقیقت کی مہر تصدیق ثبت کی۔ لیکن یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ہومر نے بھٹا ہونے کے ناتے

سے جو کچھ بھی کہا وہ سب سچ تھا۔ انسانی تخیل کی پرواز کے وہ قصے جو دیوتاؤں کی علت و معلول سے بندھے ہوئے ہیں ان میں وہیں تک رہنا ایک غیر عقلی طریقہ کار ہوگا ان سب اسباب و نتائج کے عقلی حل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے سائنسی منہاج کو بروئے کار لانے کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے دیو مالائی دھند سے نکال کر عقل کی روشن صبح سے منور کرتا ہے۔

اب حال ہی میں اوڈیے (Odyssey) کی بیسویں (20) کتاب میں جس سورج گرہن کا ذکر ہے وہ اس دن رونما ہوا جس دن اوڈیسیس نے اپنی بیوی کے ایک طرفہ محبوب اور شادی کے خواہاں اینٹی نوس (Antinous) کو قتل کیا تھا۔ ماہر فلکیات نے جدید تحقیق کی روشنی میں یہ بتایا ہے کہ ہومر نے جس سورج گرہن کا ذکر کیا تھا وہ 16 اپریل 1178 ق۔م میں ہوا تھا اور یہ مکمل سورج گرہن تھا یہ متعین ہونے کے بعد کہ سورج گرہن اس دن ہوا جس دن اوڈیسیس نے اینٹی نوس کو قتل کیا اور یہ کہ اوڈیسیس کو ٹرائے سے واپسی میں دس سال لگے تو سقوط ٹرائے کا سال 1188 ق۔م بنتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ یہ بارہویں صدی ق۔م کا واقعہ ہے اور یہ کہ ہومر نے یہ واقعہ چار سو سال بعد بیان کیا۔ یہ کام دو ماہر فلکیات ارجنٹائن کے کانٹینیو نیکوزس (Constantino Baikouszis) اور امریکہ کے مارسیلو میگنسکو (Marcelo Magnasco) نے انجام دیا ہے۔ (Dawn 25-06-2008)

میرے خیال میں یہ لوک داستانوں کی کھوج اور تصدیق کی طرف ایک زقند لگی ہے۔ اس طرح اور بھی بہت سی داستانیں سائنسی معیار کی سند پر جج سکتی ہے۔ جس سے لوک داستانوں، دیو مالہ تاریخ کے مابین ایک نئی جڑ کا آغاز ہوگا۔ سوال یہ پیدا ہوتا کہ کوئی روایات یا کہانی نسل در نسل کیوں چلی کیا وہ کسی تخلیق کار کے تخیل کا پر تو تھا۔ یا پھر کسی اصل واقعہ کو زیب داستان سے سجا کر ایک نیا روپ دیا گیا۔ اگر ہم سائنسی منہاج سے کام لیتے ہوئے ان کی کھوج میں نکلیں گے تو ہمارے سامنے بہت سی لوک داستانیں تاریخ کی کسوٹی پر پوری اتریں گی۔

تاریخ وادی سندھ اور آثاریات

یہ بات تاریخ کے ہر طالب علم پر عیاں ہے کہ بیسویں صدی کے آغاز تک ہندو پاکستان کی تاریخی کتب میں وادی سندھ کی تہذیب کا کوئی ذکر تک بھی نہ تھا۔ تاریخ کے کچھ اشارے جو رگ وید میں پائے جاتے ہیں۔ اُن پر تاریخ کا تانا بانا جاتا تھا۔ یا پھر دو رزمیہ نظموں

مہابھارت اور رامائن کا سہارا لیا جاتا تھا دراصل یہ سب کچھ اس لئے تھا کہ مستند تاریخی مقامات اور واقعات کی کوئی ٹھوس شہادت موجود نہ تھی۔ کچھ ماہر آثاریات صرف جغرافیائی ناموں اور دریاؤں کے بیان پر اکتفا کئے ہوئے تھے جیسا کہ رگ وید کے دسویں منڈل میں سپت سندھو کے حوالے سے پاکستان کے دریاؤں کا ذکر مناجات ندی ستوتی (Rv. 10 LXXV) (5-7 میں تفصیل کے ساتھ درج ہے اسی طرح رگ وید کے چھٹے (6) منڈل میں جس مقام پر ہری یوپیہ (Hariyupiya) کا ذکر ہے کچھ نامور ماہر آثاریات اسے مراد ہڑپہ کا شہر لیتے ہیں کہ جس کے نام پر بعد ازاں ہڑپائی تہذیب (وادی سندھ کی تہذیب) دنیا سے متعارف ہوئی۔

5- At Hariyupia he smote the vanguard of the Vrcivan and reafled frightened.

6- Three thousands, mailed, inquest of fame together, on the varyavati, O much sought Indra. (Rv. 6: XXVII, 5-6).

کچھ مورخین اور خصوصاً ماہر آثاریات یہ سمجھتے ہیں کہ دریائے راوی کے کنارے ہڑپہ کے شہر میں کسی لڑائی کا ذکر ہے۔ جہاں اندر دیوتا نے ”ور کی وات“ قبیلے کو شکست دی۔ ان ماہر آثاریات میں ویلر اور کوسامی کا نام بھی آتا ہے۔ رگ وید میں داسیو کے قلعوں کو مہار کرنے اور انہیں شکست دینے کا تو ذکر موجود ہے۔ لیکن جو باب کھدائی کے بعد آثاریات نے کھولے ان کے مقابلے میں یہ اشارے نہ ہونے کے برابر ہیں۔

جنرل کنگنھم سے پہلے 1826ء میں اس بات کا تو علم تھا کہ تاریخی اہمیت کے بے اور کھنڈرات ہڑپہ میں موجود ہیں۔ اسی سال مسن (Masson) نے اس جگہ کا دورہ کیا تھا اور اس کے پانچ سال بعد برنیز (Burnes) بھی وہاں پہنچا۔ جنرل کنگنھم نے 1853-56ء میں ہڑپہ کا دورہ کیا اور اس نے ان ٹپوں کا ذکر آرکیولوجیکل سروے آف انڈیا (Archaeological Survey of India Vol. 5. 1875) میں بھی کیا تھا۔ جس میں اس نے کہا کہ ہڑپہ کے کھنڈرات کا رقبہ تمام پرانے کھنڈرات کے رقبے سے زیادہ ہے شمالی مغرب اور جنوب میں ان کا سلسلہ لمبائی میں 3500 فٹ تک پھیلا ہوا ہے اور جبکہ مشرق میں اس کی لمبائی 2000 فٹ تک ہے۔ کھنڈرات کا دائرہ 12,500 فٹ یعنی تقریباً 2.5 میل پر پھیلا ہوا ہے سب سے بلند بے زرعی کھیتوں سے تقریباً 60 فٹ اونچا ہے اور شمال مغرب

میں واقع ہے۔ جبکہ دوسرے بٹے جو 40 فٹ سے لے کر 50 فٹ تک بلند ہیں وہ جنوب مغرب اور جنوب کی طرف ہیں۔ اسی طرح شمال میں دریائے راوی کے پرانے بہاؤ کے قریب ان کی بلندی 30 فٹ تک ہے۔

ابھی ماہر آثاریات کی توجہ اس طرف پوری طرح مبذول بھی نہیں ہوئی تھی کہ لاہور اور ملتان کے درمیان بننے والی ریل کی پٹری کے ٹھیکیداروں نے یہاں سے اینٹیں اکھاڑ کر اپنے تصرف میں لانی شروع کر دیں ایک اندازے کے مطابق ایک سو میل لمبی ریل کی پٹری کے لئے یہ اینٹیں استعمال ہوئی انہی اینٹوں سے سرائے کا پولیس سٹیشن اور آس پاس کے گاؤں کے مکانات بھی تعمیر ہوئے۔

اس کے بعد جب 21-1920 میں سر جان مارشل اور رائے بہادر دیارام سہنی نے اس پر کام شروع کیا تب جا کر آرکیولوجیکل سروے آف انڈیا کی سالانہ رپورٹ (1923-24) میں موبہنودڑ اور ہڑپہ کے بارے سر جان مارشل نے تفصیل کے ساتھ بات کی۔

انہوں نے کہا کہ ان دو مقامات کی دریافت پورے ہندوستان میں ایک زمانہ ساز دریافت ہے ایسا ہندوستان میں پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ پہلے تاریخی لحاظ سے ہندوستان کو ایک نیا ملک سمجھا جاتا تھا۔ لیکن اس دریافت سے ہندوستان کی تہذیب سے متعلق ہمارا علم 3000 سال پیچھے کی طرف چلا گیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ حضرت عیسیٰ سے تین ہزار سال پہلے بلکہ اس سے بھی پہلے سندھ اور پنجاب لوگ پختہ عمارات کے شہروں میں رہتے تھے اور ثقافتی سطح پر بہت مستحکم تھے ان کے فنون کا معیار بہت اعلیٰ تھا اور وہ تصویری رسم الخط سے پوری طرح آشنا تھے۔ جیسا کہ ہنٹر نے بھی یہ نکات اٹھائے تھے کہ موبہنودڑ کا رسم الخط صوتی تھا اور اس کا اصل تصویری اور تشبیہی تھا۔

مارشل کے بعد وادی سندھ کی دریافت کا یہ سلسلہ چل نکلا اور پاکستان بننے کے بعد بھی ویلر نے اس پر کام کیا اور کھوج کی یہ پیشرفت اب تک جاری ہے۔

اب جو بات زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ ان دریافتوں سے جو کچھ سامنے آیا ان میں تحریر کا کوئی عمل دخل نہیں۔ یعنی یہ سب کچھ تحریری تاریخ سے پہلے کا ہے۔ اس لئے ہر دریافت ہونے والی شے اپنی قدمت اور زبان ساتھ لے کر آئی اور اس نے خود بتایا کہ اُس کا دائرہ کار کیا تھا۔

ان آثار نے جب زبان کھولی تو ہمیں پتہ چلا کہ:

- 1- وادی سندھ کا سماج کیسا تھا۔
- 2- اس میں کس نسل کے لوگ آباد تھے۔
- 3- اُن کا رسم الخط کیسا تھا۔
- 4- ان کا معاشی اور طبقاتی نظام کیسا تھا۔
- 5- ان کے کن معاشروں اور تہذیبوں سے روابط اور تجارتی مراسم تھے۔
- 6- اس تہذیب کی حدود کیا تھیں۔
- 7- ان کے شہروں کی تعمیراتی منصوبہ بندی اور ساخت کیسا تھی۔
- 8- ان کے ہاں فصلیں کون سی پیدا ہوتی تھیں۔
- 9- وہات کی صنعت کیسی تھی۔
- 10- برتن، اوزار، ہتھیار اور زیورات کیسے تھے۔
- 11- سیاسی اور سماجی ڈھانچہ کیسا تھا۔
- 12- اندرونی طور پر سامان کی ترسیل کے کیا ذرائع تھے۔
- 13- کون سی بیماریاں پائی جاتی تھیں۔
- 14- آب و ہوا اور ماحول کیسا تھا۔
- 15- یہ تہذیب کیونکر پروان چڑھی اور زوال پذیر ہوئی۔
- 16- ماقبل از وادی سندھ اس علاقے کی تہذیب کس سطح پر تھی۔

اس وقت یہاں ان تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں کہ محولہ بالا عنوانات کے تحت کیا کچھ منظر عام پر آیا۔ بہر حال یہ بات طے ہے کہ یہ سب کچھ آثاریات کے ضمن میں آتا ہے اور ان کے بیان کا اپنا منہاج ہے جو تحریری نہیں ہے۔ لیکن تحریری تاریخ سے زیادہ مستند اور باوثوق ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب کے سلسلے میں جن ماہر آثاریات نے ان تھک محنت اور لگن سے کام کیا ان میں جنرل الیگزینڈر کننگھم، سر جان مارشل، میکے، رائے بہادر دیارام ساتھی مہوسروپ واٹس، سٹورٹ پگٹ، ایراؤتھم مہادیون والٹر۔ اے فیروس جونیر۔ بی بی لعل۔ ایس آر راؤ۔ بریجٹ اور رے منڈا لیچن، سر مورٹمر ویلر، اورل شٹائن۔ ڈاکٹر رفیق مغل۔ ڈاکٹر احمد حسن

دانی۔ ایف۔ اے خاں۔ مدھوبالا۔ گریگوری پوسہل۔ جیروم جیکولس۔ جم جی شیفر اہم نام ہیں۔ ان تمام کاوشوں کے باوجود بھی یہ کہا جا رہا ہے کہ پاک و ہند کی ابھی حقیقی اور صحیح تاریخ آثاریات لکھنا باقی ہے۔ ابھی تک ان موضوعات پر جو کچھ بھی کہا جا رہا ہے زیادہ تر ہندوستان کے پرانے آثار یاتی سروے پر مبنی ہے (Markham 1878:236) کچھلی صدی میں اس کے بارے میں جو پیش رفت ہوئی وہ ایف آر ایلچین (F.R. Allchin) کے 1961ء کے سروے کی بنیاد پر تھی اور پھر اس میں ابو امام نے الگیزینڈر کننگھم سے متعلق ایک مطالعہ کے حوالے سے 1963-66 میں اضافہ کیا۔ بعد ازاں گارلینڈ کینن (1964) اور ایس۔ این۔ مکھر جی (Garland cannon and Mukherjee (1968) نے ولیم جوز کے حوالے سے تحقیقات کیں۔ روایاتی ماقبل از تاریخ کے باب میں داس گپتا کی کتابیات بہت اہم ہے یہ 1931ء میں شائع ہوئی تھی۔ آثاریات کے علم میں سر جان مارشل کے چلے جانے کے بعد ایک ٹھہراؤ سا آ گیا تھا۔ لیکن مؤرخ ویلر Mortimer Wheeler (1944-48) کے آنے کے بعد اس میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ ان کے بعد رفیق مغل صاحب نے ماقبل از وادی سندھ جو آثار دریافت کئے وہ ہندوپاک کی آثاریات میں ایک بیش قیمت اضافہ ہے۔

- آخر میں کچھ نکات میں اپنا نقطہ نظر اختصار کے ساتھ بیان کرنا چاہوں گا۔
- 1- آثاریات کے ذریعے دریافت شدہ زمانوں یا تہذیبوں کو ماقبل از تاریخ کہنا درست نہیں ہے اسے صرف تحریری تاریخ سے پہلے کا زمانہ کہہ سکتے ہیں لیکن وہ تاریخ کا حصہ ہے۔
- 2- آثاریات کے ذریعے حاصل ہونے والا علم تحریری تاریخ کے علم سے زیادہ مستند اور باوثوق ہوتا ہے۔
- 3- اس میں موضوعیت سے معروضیت کا زیادہ عمل دخل ہوتا ہے جو سائنسی منہاج کے قریب تر ہے۔
- 4- یہ علم حتی الوسع تعصباتی رجحانات سے ماورا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی کسوٹی اثباتی علوم ہیں اور انہی کے ذریعے اس کی تصدیق یا تردید ہوتی ہے۔
- 5- علم آثاریات بعض اساطیری اور لوک داستانوں کو دریافت کے ذریعے حقیقت کی مندر پر

بٹھانے یا دریافت کا یہ سلسلہ جاری ہے۔

6۔ علم آثاریات نے من گھڑت داستانوں اور حقیقی واقعات کے درمیان مادی اشکال کے

روپ میں تفریق کی دیوار کھڑی کی۔

7۔ علم آثاریات کے ذریعے بعض آلات اور واقعات کی قدامت کا صحیح اندازہ ہوا جبکہ اس

سے پہلے وقت کے تعین کا کوئی طریقہ معلوم نہ تھا۔

8۔ اس سے قدیم تہذیبوں کے مابین تعلقات اور ان کے زمانوں کا تعین کیا گیا۔

کتابیات

1. Ayto, John Dictionary of Word Origin. Delhi, 1992.
2. Putnam, F.W. A problem in American Anthropology, proceedings of the American Association for advancement of science. Chicago, 1899.
3. Heizer, R.F. Man's Discovery of His Past: Literary Landmarks in Archaeology. N.J., 1962.
4. Childe, V. Gordon
What Happend In History. London, 1950.
5. Clark, G. World Prehistory. London, 1978.
6. Haber, F.C. The Age of the World: Moses to Darwin. Baltimore, 1959.
7. Herodotus The Histories, Auckland, 1972.
8. Free, John Account of First Weapon Discovery of Bronze in Suffok, Archaeologia 1800.
9. Homer Illiad, Oxford, 1974.
10. Grifhith (tr) Rigveda, The Hymns, Delhi, 1973.
11. Auchin, Chakrabarli (Edil)
A Source Book of Indian Archaeology. Delhi, 1978.
12. Possehl, G.L. South Asian Archaeology Studies, N. Delhi, 1992.
13. Alchin, R. Bridget
The Birth of Indian Civilization, Delhi, 1993.
14. Wheeler, R.E.M. The Indus Civilization Cambridge. 1968.
15. Piggot S. Prehistoric India. Harmonds orth, 1950.
16. Possehl, G.L. (Edil)
Harappan Civilization. Oxford N. Delhi, 1982.
17. Lal, B.B. Gupta S.P. (Edil)
Frontiers of the Indus Civilization.
.Delhi, 1984.
18. Jacobson, J. Studies in the Archaeology of Inida and Pakistan. Delhi, 1986.

پاکستانی ریاست کے مسائل

ایک تجزیہ

ڈاکٹر مظاہر احمد

معاشرہ کی بنیاد اُن کے معاشی و سماجی اور سیاسی اداروں میں پنہاں ہوتی ہے۔ ان اداروں کی تشکیل میں طبقاتی مفادات ہوتے ہیں اور یہی مفادات انہیں فرسودہ اور پسماندہ ہونے کے باوجود برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ تاریخ نویسی کا کام یہ ہے کہ وہ ان فرسودہ اداروں کا شعوری جائزہ لے اور تحقیق کے ذریعہ عوام میں اسی آگہی کو اُجاگر کرے کہ ادارے ایک خاص وقت اور ماحول کی پیداوار ہیں اور یہ اپنا تاریخی کردار نہ صرف یہ کہ ادا کر چکے ہیں بلکہ ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ مسلمان معاشروں کا یہی المیہ ہے کہ باوجود اس کے کہ وہ اکیسویں صدی میں زندہ ہیں، ان کی شعوری کیفیت قرون وسطیٰ میں رہنے والے گروہوں سے زیادہ نہیں۔ آج بھی قبائلی و نیم جاگیرداری اداروں میں ان کے معاشرے جکڑے ہوئے ہیں۔ پاکستان بھی انہی مسائل سے دوچار ہے۔ پاکستان کی ساٹھ سالہ تاریخ آمروں، سول و فوجی ڈکٹیٹروں سے بھری ہوئی ہے۔ یہ قوتیں بنیادی طور پر پسماندہ اداروں کی نہ صرف نمائندگی کرتی ہیں بلکہ پاکستان میں صحیح معنوں میں ترقی کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سب سے پہلے فوج کا ادارہ ہے جو بنایا گیا تو نوآبادیاتی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے تھا مگر قیام پاکستان کے بعد اس کا استعمال بین الاقوامی استعمار کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے تھا۔ مزید یہ کہ ملک میں چلنے والی جمہوری تحریکوں نے قومی جدوجہد میں شریک گروہوں

کو نہ صرف یہ کہ سختی سے کچلا بلکہ ہر اُس سوچ کو ختم کرنے کی شعوری کوشش کی جس نے نوآبادیاتی ڈھانچے کو نہ تو چیلنج کیا نہ تبدیل کرنے کی کوشش کی۔

نوکر شاہی بھی نوآبادیاتی دور کی پیداوار ہے۔ اِس ادارے نے آزادی کے بعد بلواسطہ سیاسی کھلاڑی کا کردار نبھایا کیوں کہ اِس کے مفاد میں تھا کہ ملک میں اگر صحیح جمہوری حکومت کا قیام عمل میں آ گیا تو یہ ادارہ اِس کے ماتحت ہو جائے گا جو اسے گوارا نہیں تھا چنانچہ اِس ادارے نے فوجی بیوروکریسی سے اپنا اتحاد بنایا اور یوں دونوں ادارے ایک دوسرے کی مدد سے نہ صرف مضبوط ہوئے بلکہ ملک میں چلنے والی جمہوری تحریکوں کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئے۔ اِن دونوں اداروں کے بعد جاگیرداری کا ادارہ آتا ہے۔ اِسی ادارے نے برطانوی حکومت میں اپنی وفاداری نبھائی بلکہ ہر اُسی عمل میں حصہ لیا جو برطانوی سامراج کی مضبوطی کا باعث بنا اور برصغیر میں چلنے والی آزادی کی تحریکوں میں ہمیشہ منفی کردار ادا کیا۔ اِسی ادارے کی یوں تو جڑیں برصغیر میں خاصی گہری ہیں لیکن قیامِ پاکستان کے بعد نہ صرف یہ کہ ایسے اقدامات اُٹھائے گئے کہ یہ ادارہ مضبوط ہو بلکہ اِسی ادارے سے وابستہ افراد نے اپنے تعلقات فوج اور بول نوکر شاہی سے مضبوط تر کئے اور ملک میں ہونے والی سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیا۔ آج ملک میں زیادہ تر سیاسی جماعتوں کی قیادت اِسی ادارے کے نمائندوں کے ہاتھ میں ہے۔

مذکورہ تین اداروں کے بعد چوتھا ادارہ مذہبی علماء کا ہے۔ جس نے ریاست کے اِن اداروں کا نہ صرف ساتھ دیا بلکہ اُن تمام اقدامات کی تائید کی جو عوامی مفادات کے خلاف تھے۔ اِس طبقہ نے جدیدیت کی ہمیشہ مخالفت کی اور کوشش کی کہ فرسودہ نظامِ تعلیم کو فروغ دیا جائے۔ تنگ نظر اور متعصب مذہبی جماعتوں کو پروان چڑھانے میں اِسی طبقہ کا بہت بڑا کردار ہے۔

اِسی پس منظر میں ضرورت اِسی امر کی ہے کہ ایک ایسے طبقہ فکر پیدا کیا جائے جو نہ صرف اِن چیزوں کا ادراک رکھے بلکہ عوام کو شعور پہنچانے میں ایک فعال کردار ادا کرے۔ اِسی ضمن میں تاریخ ایک ایسا موضوع ہے کہ جو ماضی کے خیالات و افکار اور حال کی نسلوں کے درمیان تعلق استوار کرتی ہے۔

قیامِ پاکستان سے اب تک پاکستانی معاشرہ اندرونی بحرانوں سے گزر رہا ہے۔ اِن بحرانوں کی متعدد وجوہات ہیں اور اِن وجوہات کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے۔ المیہ یہ ہے

کہ معاشرتی سطح پر اسی سوچ کو پروان چڑھایا گیا ہے کہ علمی، ثقافتی معاشرتی اور مذہبی مسائل کا سیاست، معیشت، ریاست اور بین الاقوامی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان تمام مسائل کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ بنیادی طور پر اس خرابی کی جڑیں تعلیمی نظام میں تلاش کی جاسکتی ہیں جس نے علم کو مختلف شعبوں میں بانٹ دیا ہے۔ جس کی وجہ سے فرد کئی حصوں میں بٹ گیا ہے اور جس کی وجہ سے معاشرے کے مربوط رشتوں میں توڑ پھوڑ کا عمل شروع ہو گیا ہے۔

پاکستان کے معاشی اور سیاسی مسائل

اس وقت پاکستان معاشی اور سیاسی اعتبار سے ایک آزاد ملک نہیں ہے۔ اس کی وجوہات مابعد نوآبادیاتی ریاست اور معاشروں (Post Colonial Societies) Status میں تلاش کی جاسکتی ہیں جہاں ریاست پر فوج اور نوکر شاہی نے غلبہ حاصل کیا اور یہ رجحان نوآبادیاتی تسلط سے آزادی حاصل کرنے والی بہت سے ریاستوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ پاکستان کے تناظر میں یہ دونوں قوتیں 1947ء سے ہی غلبہ پا چکی تھیں۔ گو کہ اس کی (Institutionalized) شکل 1958ء میں سامنے آئی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان طبقات نے غیر ملکی قوتوں سے بھی گٹھ جوڑ بنالیا ہے۔ چنانچہ جدید نوآبادیاتی نظام (Neo Colonialism) سے وابستہ قوتیں ہی اس صورتحال سے مستفید ہو رہی ہیں۔ جس میں فوج، بیوروکریسی گٹھ جوڑ کو خود مختاری (Relative Autonomy) حاصل ہوتی ہے۔ اسی اتحاد کا یہی خود مختارانہ کردار مابعد نوآبادیاتی معاشروں (Past Colonial Society) میں پبلک پالیسی کو ترتیب دیتے وقت جدید نوآبادیاتی مفادات کی بالادستی کا سبب بنتا ہے۔ اس گٹھ جوڑ کا حاصل ایک پسماندہ معاشرہ اور (Over Developed State) کی شکل میں سامنے آیا۔ اس میں دورائے نہیں کہ ملک کی اقتصادی اور سیاسی پسماندگی میں ریاستی ڈھانچہ کا بہت بڑا اور گہرا کردار ہے۔ بقول حمزہ علوی نوآبادیاتی نظام کے بعد وجود میں آنے والی ریاستیں اس قدر طاقتور اور حاوی ہیں کہ طبقاتی جنگ جو کہ معاشرے کو آگے بڑھاتی ہے، اپنا رنگ دکھانے سے قاصر رہی جو اس نے یورپ کے ممالک میں دکھایا۔ اسی بحث کو روبینہ سہگل نے آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ سرمایہ دار طبقہ جو جاگیر دار طبقہ سے زیادہ روشن خیال تصور کیا جاتا ہے، پاکستان میں

روشن خیالی کی قدریں پیدا کرنے سے قاصر ہے۔ اس طبقے کی تخلیقی صلاحیت اسی لئے کم ہے کیونکہ ایوب خان کے دور میں اس طبقے کی ریاست کے زیر سایہ تشکیل ہوئی۔ یہ طبقہ کسی سیاسی اور معاشی کشمکش کے نتیجے میں پیدا نہیں ہوا بلکہ ریاست سے پرمٹ اور لائسنس وغیرہ کے نتیجے میں اس نے صنعت لگائی اور بے تحاشا منافع کمایا۔ لیکن اس کی سوچ اور قدریں جاگیردارانہ معاشرے والی ہی ہیں جو کہ قدامت پرست اور تنگ نظر سمجھا جاتا ہے۔ (2) مزید برآں اس پالیسی کا تسلسل جاری رہا بعد میں ضیا الحق اور پھر مشرف تک یہی صورتحال نظر آتی ہے۔ ریاست آج بھی عالمی اقتصادی نظام کے ہاتھوں اپنی پالیسی تشکیل دیتی ہے۔ سرد جنگ کے زمانے میں پاکستانی ریاست سوشلزم کا ہوا کھڑا کر کے نہ صرف ان استحصالی اداروں سے مراعات حاصل کرتی تھی بلکہ اپنی پالیسیاں ان عالمی اداروں کے اشارے پر تشکیل دیتی تھی۔ دوسری جانب اگر عوامی سطح پر ان پالیسیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا جائے تو ریاست اپنی قوت کا استعمال کرتی تھی۔ اس کی قوت کے منبع فوج، پولیس اور عدلیہ ہوتے ہیں۔ ان اداروں کا دار و مدار تشدد پر ہوتا ہے۔ یہ خوف و ہراس کے ذریعے لوگوں کو اوپر سے بنی پالیسیوں پر چلنے کے لئے آمادہ کرتے ہیں۔ سوویت یونین کے خاتمہ سے بین الاقوامی سطح پر ایک نئے انتشار (Anarchy) نے جنم لیا جس کے شاخصانہ مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہونے لگے۔ ہمارے اس خطے میں ”دہشت گردی“ کی جنگ کا آغاز ہوا اور وہی ادارے جو پہلے ان قوتوں کا ساتھ دے رہے تھے آج اپنے مفادات کے حوالے سے ان قوتوں کے خلاف برسرِ پیکار ہیں۔ پاکستانی ریاست جن کا کردار اوپر بیان کیا جا چکا ہے اپنا روایتی کردار پھر ادا کر رہی ہے۔ لہذا اس کے اثرات پاکستانی سیاست اور پاکستانی معاشرے پر بہت گہرے پڑ رہے ہیں۔ پاکستان کا ریاستی ڈھانچہ جس کی بنیاد 1947ء میں رکھ دی گئی تھی آج شدید انتشار کا شکار ہے۔ معاشی بدحالی، سیاسی تناؤ، سماجی بحران اسی کے شاخصانہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لسانیت، فرقہ واریت، مذہبی جنونیت نے معاشرے کی پرتوں پر دراڑ ڈال دی ہے۔ مذہبی فرقہ واریت نے دہشت گردی کی شکل اختیار کر لی ہے۔ مالاکنڈ اور اسی کے علاوہ پاکستان کے بیشتر شہروں میں اس کی تپش محسوس کی جاسکتی ہے۔ ریاست کیونکہ پاکستان کو ایک اسلامی ملک قرار دیتی ہے اور اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ قانون اور زندگی کے مختلف شعبے اس کے مطابق تشکیل پائیں۔ خصوصاً ضیا الحق کے دور میں

اسی سوچ کو پروان چڑھایا گیا جس کی سب سے بڑی وجہ اُن کے اپنے دور کو استحکام دینا تھا۔ چنانچہ بہت سے مذہبی گروپس اور جماعتیں اُن کی حمایت میں سامنے آئیں جس سے جہاں ضیاء الحق کا حلقہ وسیع ہوا وہاں دوسری جانب مذہبی گروپس کو پہلی بار آئینی بات کو آگے بڑھانے کا موقع ملا۔ لہذا سیاسی طاقت حاصل کرنا ہر مذہبی رہنما کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے۔ سیاسی طاقت کے بغیر کوئی مذہبی رہنما اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتا کہ اس کی مرضی کا اسلام رائج ہو۔ چنانچہ مذہبی حلقوں میں دو سوچیں پروان چڑھیں۔ اول، جمہوری عمل کا حصہ بنا جائے اور قومی اسمبلی میں اکثریت حاصل کر کے اپنی مرضی کا اسلام لایا جائے۔ دوم، یہ عمل دقت طلب ہے اور ضروری نہیں کہ مغربی جمہوریت کے ذریعے منزل تک پہنچا جائے چنانچہ اس سوچ نے طاقت اور تشدد کا راستہ اپنایا جس سے معاشرے میں نہ صرف یہ کہ تشدد کا رجحان بڑھا بلکہ رواداری، برداشت کے رویوں کو شدید دھچکا پہنچا۔

اختلافِ مذہبی

مذکورہ بالا بحث میں یہ کوشش کی گئی کہ اُن مسائل کو زیرِ بحث لایا جائے جن سے پاکستان پچھلے ساٹھ سالوں سے گزر رہا ہے۔ ریاستی ڈھانچہ، معاشی بالادست قوتیں، ریاست کی ساخت، معاشی و سیاسی قوتیں اور معاشرے میں انتشار وغیرہ جیسے موضوعات کو زیرِ بحث لانے کی کوشش کی گئی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ سماجی علوم کو سائنسی بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ تنقیدی بحث و مباحثوں کو فروغ دیا جائے۔ المیہ یہ ہے کہ پاکستان میں سماجی علوم انتشار کا شکار رہے ہیں۔ ایک طرف روایتی موضوعات کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے جس سے فکر اور سوچ پر پردہ پڑ جاتا ہے اور جس کا فائدہ ریاستی سوچ کو ہوتا ہے۔ دوسری جانب وہ سوچ ہے جو اس بات کا ادراک رکھے کہ ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈالنے والی قوتیں کون سی ہیں۔ زوال کے اسباب کے سمجھنے کا شعور پیدا کیا جائے (3)۔ اس وقت سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ علم و تحقیق کے ذریعے شعوری آگہی پیدا کی جائے۔ پاکستان کے بیشتر تعلیمی ادارے انحطاط کا شکار ہیں، قابلِ اساتذہ کا فقدان تحقیق کے کلچر کو ختم کرنا، تنقیدی سوچ اور نئی فکر کو دباننا تعلیمی اداروں میں عام رجحان ہے۔ چنانچہ یہ ذمہ داری اُن افراد اور اداروں کی ہے کہ جو معاشرے کو اس فرسودہ نظام سے تبدیل کرنا چاہتے ہیں کہ وہ بیڑہ کمر مشترکہ حکمت عملی سے ان مسائل کا حل ڈھونڈیں۔

حوالہ جات

Alavi H. "The State in Past-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh in New Left Review, July-August, 1974.

- 1- پاکستان ریاست اور اُس کا بحران، فکشن ہاؤس، لاہور، 2002۔
- 2- روبینہ سہگل، قومیت تعلیم اور شناخت، فکشن ہاؤس، لاہور، 2002۔
- 3- ڈاکٹر مبارک علی، تاریخ شناسی، فکشن ہاؤس، لاہور، 2002۔

پاکستان میں فن تعمیر اور تاریخ نویسی

عنا فر شہزاد

تاریخ کو عمومی طور پر عہد ماضی کی لفظی تصویر کہا جاتا ہے مگر یہ کافی نہیں ہے عہد ماضی کے ساتھ ”معلوم“ لفظ کا اضافہ ناگزیر ہے اس لئے کہ ماضی میں جو کچھ ”نامعلوم“ رہ گیا، وقوع پزیر تو وہ بھی ہوا مگر ہم صرف وہ قلم بند کرتے ہیں جو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ گزر جانے والے وقت اور وقوع پزیر ہو جانے والے واقعات کے بارے میں مختلف شواہدات کی روشنی میں تحریر کیا جاتا ہے، اس لئے مورخین پر بہت بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ غیر جانبداری اور نہایت احتیاط سے چھان بین کرنے کے بعد گزر جانے والے وقت اور واقعات کے بارے میں تحریر کریں وگرنہ آنے والا مورخ سچ کی تلاش میں ایسی انجانی منزلوں کی جانب سفر میں اپنا وقت اور توانائی ضائع کر دے گا کہ جس کا حاصل کچھ نہ ہوگا۔ ہسٹاریوگرافی دراصل مرتب کی جانے والی تواریخ کے مطالعے کا نام ہے، مورخ نے کون سا طریقہ کار اختیار کیا؟ اس کے مد نظر کیا عوامل تھے؟ وہ کس حد تک حقائق کی تہہ تک پہنچنے میں کامیاب ہوا؟ ہسٹاریوگرافی نے دراصل تاریخ نویسی کے فن کو ٹھوس سائنسی بنیادوں پر ایستادہ کرنے میں معاونت کی ہے وگرنہ اس سے قبل جو تحریر کر دیا جاتا، پڑھنے والے اس کو پیش کردہ صداقت کے طور پر قبول کر لیتے اور یوں حقائق پوری طرح کھل کر سامنے نہ آتے اور نہ ہی باہم تقابلی جائزے سے آنے والے وقت کے لئے کوئی رہنما اصول ملتے۔

یوں تو یہ بات بہت دلچسپ ہے کہ انسانی زندگی جو کہ مسلسل ارتقاء پذیر ہے اور آگے بڑھ رہی ہے اس سے عہد ماضی کیلئے کہ جہاں سے وہ بہت آگے نکل چکی ہے، کس طرح آنے والے

وقتوں میں رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے مگر روایت کے حامی مفکرین اس تسلسل کی جانب توجہ مرکوز کرواتے ہیں کہ مختلف زمانوں میں، مختلف جغرافیائی حد بند یوں کے اندر اپنی اپنی سطح پر ارتقاء کے عمل سے گزرتی ہوئی نوع انسانی کو ایک جیسے ہی مراحل پیش آتے ہیں لہذا روایت کے ساتھ تاریخ کا مطالعہ ضروری ہے اور صرف تاریخ کا مطالعہ کافی نہیں ہے اس کے لئے ہمیں تقابلی جائزے اور باہمی موازنے کی لازمی ضرورت ہے۔

ماضی میں پیش آنے والے تاریخی واقعات تحریر کرنے اور ان کی صداقت جاننے کے لئے ثانوی ذرائع سے مدد لی جاتی ہے۔ ان ذرائع میں چشم دید گواہان، تحریریں، یادداشتیں، مکتوبات، عدالتی ریکارڈ، قوانین و ضوابط، آئین، مذہبی ادارے، موجود عمارات و باقیات جس میں آرٹ، فن تعمیر اور صنایع وغیرہ شامل ہیں۔ شواہد اور واقعات کے درمیان کم ہی سادہ اور سیدھا تعلق ہوتا ہے، شواہد غلط، غیر جانبدارانہ، نامکمل، ادھورے اور نہ سمجھ میں آنے والے ہو سکتے ہیں لہذا مورخین اور محققین پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ان شواہد کو کڑی تنقیدی نگاہ سے دیکھیں اور پھر تحریر کریں۔

ہیروڈوٹس نے پانچویں صدی قبل از مسیح میں سب سے پہلے ایرانی جنگ کے احوال سپرد قلم کئے یونانی مورخین ہیروڈوٹس کی اس شاہکار تحریر کو تاریخ نویسی کا نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں۔ لہذا اس کے بعد آنے والوں نے بھی اس اسلوب میں نثری شکل میں جنگی احوال خوبصورت انداز بیان کے ساتھ تحریر کئے اور جنگی احوال کے ساتھ سیاسی رہنماؤں اور جنگی ہیرو کی شخصیت نگاری کو اجاگر کرنے کا اضافہ بھی ہوا۔ یوں تاریخ میں سلطنت اور سیاسی زندگی اہم موضوع بن گئے۔ ابتداء میں مذہب، رسومات، کلچر، آرٹ، جیسے موضوعات فلسفہ یا سوانح عمری کی ذیل میں آتے تھے مگر ان کو شعوری طور پر سیاسی تاریخ کے موضوع سے الگ رکھا گیا۔ رومنوں نے دوسری صدی قبل از مسیح میں تاریخ نویسی میں ڈرامہ، کردار نگاری، اخلاقیات اور ان کا عمومی زندگی پر اثر جیسے عناصر شامل کئے۔ 324ء میں پہلی مرتبہ Eusebius نے چرچ کی تعمیر کے ابتدائی خدوخال اور ارتقاء کے حوالے سے تفصیل کے ساتھ تاریخ قلم بند کی اس نئے انداز تحریر میں پرانے روایتی انداز اور موضوعاتی پابندی کو نظر انداز کر دیا گیا۔ پہلی مرتبہ مذہبی زندگی، الہامی کتابیں، نظریہ حیات اور سیاسی و سماجی حوالے سے غیر اہم شخصیات کو موضوع تاریخ بنایا گیا۔

سولہویں صدی کے بعد بہت سے یورپی مورخین نے نہایت محنت، لگن اور تن دہی کے ساتھ قومی اور مذہبی تواریخ کو مرتب کرنے کی سنجیدہ کاوش کی۔ اٹھارہویں صدی میں والٹیر نے سیاسی موضوعات کو پس پشت ڈالتے ہوئے تہذیب و سماج کے مختلف پہلوؤں کو تاریخ کا موضوع بنایا۔ انیسویں صدی میں جرمنی کی یونیورسٹیوں نے مختلف مضامین کی فکری بنیادیں تلاش کرنے کی روایت ڈالی جس نے یورپ اور امریکہ میں تاریخ نویسی کے اسلوب اور انداز کو متاثر کیا۔

Plutarch اور اس کے ہم خیال مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ عظیم لوگ اور ان کے موثر کردار نے عہد بہ عہد تاریخ کو تبدیل کیا ہے لہذا اگر ان لوگوں کے حوالے سے تفصیلات جمع کر لی جائیں تو ہم کافی حد تک ان کے عہد کی تاریخ سے آگاہ ہو سکتے ہیں۔ ہیگل کا تاریخ کے بارے میں نقطہ نظر یہ ہے کہ ہر پرانے نظریے کے سامنے ایک نیا نظریہ جنم پذیر ہوتا ہے، ان کی باہم کشمکش اور فشار سے ایک نیا آئیڈیا جنم لیتا ہے، تاریخ ایسی کشمکش کا حاصل ہے جو ایک نیا سچ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ ہیگل کے اس نظریے کو مارکس نے قدرے تبدیلی کے ساتھ معاشی نقطہ نظر سے اس طرح پیش کیا ہے کہ ہر عہد میں کچھ ذرائع پیداوار ہوتے ہیں جن پر کچھ لوگوں کی اجارہ داری ہوتی ہے جبکہ بدلتے عہد کے ساتھ ذرائع پیداوار تبدیل ہوتے ہیں اور ان پر اجارہ داری رکھنے والے پرانے لوگوں میں بھی کافی حد تک تبدیلی آ جاتی ہے اور ان کی جگہ نئے لوگ لے لیتے ہیں۔

ٹرنر (Turner) جغرافیائی حدود اور جغرافیہ کو بنیاد بناتے ہوئے لوگوں کی تاریخ کو سمجھنے اور مرتب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ سمندری آمدورفت کے عہد میں انگریزوں اور جاپانیوں نے دنیا پر اپنا تسلط جمائے رکھا اس لئے کہ ان کے پاس ساحل اور سمندر تھے۔

اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں جب انگریز برصغیر پر قابض ہوئے تو اپنا کلچر، تہذیب اور انداز تعمیرات بھی ساتھ لائے۔ یہاں مغلوں کے دور کی عمارات، محل، قلعے، باغات، مساجد کو دیکھ کر ان کے دل میں پہلی مرتبہ تاریخ نویسی کا خیال پیدا ہوا۔ عہد مغلیہ تک تاریخ Plutarch کے نقطہ نظر سے لکھی جاتی رہی۔ جس میں مغل بادشاہوں کی فتوحات، بادشاہوں کا احوال، روزنامے اور مہمات کا ذکر درباری مورخ کتابوں میں کرتے رہے۔ ان درباری مورخین کے متوازی روحانی سلطنتوں کے بادشاہ، اولیائے اکرام کی زندگی، طرز رہن سہن اور کرامات کو ان

کے عقیدت مندوں نے ملفوظات اور تذکرہ جات کی شکل میں قلم بند کیا۔ (1) مگر اس تمام عہد میں تعمیرات کے حوالے سے کسی قسم کی تفصیلات درج کرنے کا رواج نہیں تھا لہذا بادشاہی مسجد، مسجد وزیر خان اور تاج محل جیسے عظیم الشان عمارتی شاہکار جو تین چار سو سال بعد بھی ہماری آنکھوں کو خیرہ کئے دیتے ہیں ان کی تعمیر، تزئینی و آرائشی طریقہ کار اور فنی معاملات کے بارے میں ہمیں اس عہد میں تحریر کی جانے والی تو زک وغیرہ میں کچھ خاص نہیں ملتا۔

ہندوستان میں فن تعمیر کے بارے میں تاریخ نویسی کی سنجیدہ کوششیں ہمیں انگریزی عہد میں ہی نظر آتی ہیں انیسویں صدی کے آخری نصف میں اگر ایک طرف انگریز مورخین نے ہندوستانی سرزمین پر تعمیر کی جانے والی عمارات کے بارے میں لکھا ہے تو دوسری جانب انگریز سرکار نے مقامی لوگوں کو مناسب اجرت پر اردو زبان میں تصنیف و تالیف کی جانب مائل کیا۔

نوآبادیاتی دور میں فن تعمیر کی تاریخ نویسی کے متعلق لکھتے ہوئے پرویز وندل (2) نے جیمز فرگوسن کا حوالہ دیا ہے جس نے ہندوستان کے طول و عرض میں قائم تعمیرات کے مطالعہ و مشاہدہ کے بعد ان پر ہندو آرکیٹیکچر اور مسلم آرکیٹیکچر کے لیبل چسپاں کئے اس انوکھی اور بے سبکی تقسیم نے سرزمین ہندوستان پر تعمیر کئے گئے فن پاروں کے اعلیٰ تر جمالیاتی معیار اور فنی محاسن کو نہایت محدود اور یک رخ بنا کر رکھ دیا۔ اس تقسیم کی بنیاد مذہب کو قرار دیا۔ آج بھی پاکستان میں بقول پرویز وندل ایسی ہی نوآباداتی ذہنی کیفیت پائی جاتی ہے جہاں عمارات کو اسلامی اور غیر اسلامی شناخت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ اسی طرح تاریخ ہندوستان کی تشکیل نو کرتے ہوئے انگریزوں نے اسے محض ہندو دور اور مسلم دور سے تعبیر کیا مگر اپنے عہد کا نام عیسائی دور نہیں رکھا۔ نتیجہ یہ نکلا ہندوستانی عوام کے اندر پائی جانے والی مشترک ثقافتی اقدار کے دونوں ادوار میں مذہبی اختلافات کو نمایاں کر کے سیاسی مقاصد حاصل کئے گئے۔

پرویز وندل نے نوآبادیاتی دور میں تاریخ نویسی کو درپیش المیے کا ذکر کرتے ہوئے مزید مثال دی ہے کہ جب راجپوتانہ کے حکمرانوں کے بیٹوں کے لئے کالج کی عمارت کے فن تعمیر پر تنازعہ کھڑا ہو گیا۔ لارڈ میو سمجھتے تھے کہ یورپی تعمیراتی اسٹائل مناسب رہے گا لہذا جے گورڈن نے 1871ء میں ایک یونانی ڈیزائن تیار کیا۔ لارڈ میو نے جے گورڈن کو ہدایت کی کہ بھرت پور کے نزدیک دیگ کے راجاؤں کے محلوں کے طرز تعمیر کے مطابق ڈیزائن تشکیل کیا جائے اس

کام کے لئے آرکیالوجی کے ڈائریکٹر کنگھم کی رائے بھی لی گئی جس کی نظر میں دیگ کے محلات خالصتاً مسلم فن تعمیر کا نمونہ تھے، اس طرح جو عمارت تعمیر ہوئی وہ مختلف تعمیراتی عناصر کا ملغوبہ تھی اور یہ کنفیوژن آج تک ہندوستان اور پاکستان کی سرزمین پر تیار کی جانے والی عمارات میں نمایاں نظر آتی ہے، نوآبادیاتی عہد کی غلط تاریخ نویسی کے سبب مستقبل میں تیار کی جانے والی عمارات کا تشخص مسخ ہو کر رہ گیا ہے۔

نوآبادیاتی عہد میں اگر ایک جانب فرگوسن تھا تو دوسری جانب لاک وڈ کپلنگ (3) جیسے غیر جانب دار پڑھے لکھے لوگ بھی تھے جنہوں نے مقامی لوگوں میں دستکاری کے فن کے نمونوں کی نشاندہی کرتے ہوئے ان کی تربیت کا خاطر خواہ انتظام بھی کیا۔

نوآبادیاتی دور میں ہندوستان میں عمومی طور پر اور لاہور میں خصوصی طور پر رچایا جانے والا فن تعمیر کے متعلق ڈرامہ کا منظر نامہ ہمیں پرویز وندل اور ساجدہ وندل کی کتاب میں صاف دکھائی دیتا ہے (4) پرویز وندل اور ساجدہ وندل دونوں ہی فن تعمیر کی تدریس سے وابستہ رہے ہیں ایک بڑے اور وسیع کیونس سے شروع ہو کر بھائی رام سنگھ کی شخصیت پر ختم ہونے والی یہ کتاب نوآبادیاتی دور میں خاص طرز کے فن تعمیر کو پھیلائے کی شعوری کوششوں اور مقامی لوگوں کی تخلیقی صلاحیتوں کو پس پشت ڈالنے اور پھر سامنے لانے کی کوششوں کو بخوبی پیش کرتی ہے۔ اگر ایک طرف انگریز اپنی تہذیبی و سیاسی برتری کو مسلط کرنے کے درپے تھے اور اپنے فن تعمیر کو یہاں رواج دینا چاہتے تھے تو دوسری جانب لاک وڈ کپلنگ جیسے انگریز بھی موجود تھے جنہوں نے بھائی رام سنگھ اور ان جیسے کئی مقامی لوگوں کو تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار کے بھرپور مواقع فراہم کئے۔ پاکستان میں نوآبادیاتی دور میں تشکیل پانے والے فن تعمیر اور اس کے پیچھے سرگرم عمل شخصیات کو بے نقاب کرنے میں اس کتاب نے اہم کردار ادا کیا ہے، عمومی طور پر تاریخ نویسی کے مروجہ نمونے سے ہٹ کر تحریر کی جانے والی یہ جامع کتاب اپنے اندر تخلیقی صفات رکھتی ہے۔ اس میں نہایت خوبصورت انداز میں نوآبادیاتی عہد میں تشکیل پانے اور روپذیر ہونے والے فن تعمیر کا محاکمہ کیا گیا ہے۔

انگریزی عہد میں مقامی مصنفین کے ہاتھوں یہاں کی تہذیب و معاشرت، لوگوں کی عادات و اطوار، تاریخ اور عمارات کے حوالے سے کئی کتب لکھوائی گئیں ان میں نور احمد چشتی کی

”تحقیقات چشتی“ (5) کہنیا لال ہندی کی ”تاریخ لاہور“ (6) اور ”تاریخ پنجاب“ (7) اور سید محمد لطیف (8) کی لاہور کی تعمیرات کے حوالے سے اہم کتابیں ہیں۔ ان کتب کی تصنیف سے قبل ہمیں تعمیرات کی تاریخ نویسی کی کوئی اہم دستاویز نہیں ملتی۔

ان کتابوں میں ہندوؤں، سکھوں اور مسلمانوں کے ادوار حکومت کا ذکر بیانیہ انداز میں کیا گیا ہے جبکہ ان مذاہب سے متعلق صوفیاء و بزرگان، ان کے مزار و بتکے، مڑھیاں، غیر مسلم فقیر، باغات، مواضع اور متفرق عمارات، مساجد، مقابر صوفیاء و سلاطین وغیرہ کا تفصیلی بیان ہمیں ان کتابوں میں پڑھنے کو مل جاتا ہے۔ سلاطین و حکمرانوں کا اگر ذکر ہے تو ان کے حسب نسب کو بھی موضوع گفتگو بنایا گیا ہے، عمارات کا ذکر ہے تو ان کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی و گردونواح کی تفصیلات، وجہ تعمیر، محل وقوع، استعمال کی نوعیت، ترمیم و اضافہ، تعمیراتی سامان، تاریخ تعمیر، تزئین و آرائش کا بیان وغیرہ ایک ایسی اردو زبان میں کیا گیا ہے جس میں فارسی اصطلاحات کا استعمال غالب ہے اور چونکہ یہ کتب براہتمام خاص انگریز صاحب بہادر تحریر کی گئی تھیں لہذا جگہ جگہ مصنفین انگریزی طرز حکومت اور ان کی نوازشات کے بارے میں رطب اللسان نظر آتے ہیں لیکن اب چونکہ موجود و میسر ہی یہی چند کتابیں ہیں جو انیسویں صدی میں تحریر کی گئیں لہذا جہاں بھی بات ہوتی ہے فن تعمیر کی تاریخ نویسی کے لئے انہی کتابوں کو حوالے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے حالانکہ ان کتابوں میں خصوصاً تحقیقات چشتی میں پیش کردہ معلومات بغیر تحقیق کے شامل کر دی گئی ہیں اور بعض اوقات ایک ہی کتاب میں ایک ہی شے کے بارے میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، بے معنی تفصیلات اور لائینی معلومات کے انبار بغیر تجزیہ و تحقیق کے شامل کر کے تصنیف و تالیف کے اعلیٰ مقاصد کے حصول میں سراسر ناکامی رہی ہے۔ ان کو پڑھنے کے بعد معلوم پڑتا ہے کہ جہاں مغرب میں ہیگل، مارکس اور ٹرنر کے نظریے کے مطابق تاریخ نویسی پر پُر مغز مقالات تحریر کئے جا رہے تھے تجزیاتی و تنقیدی بحثیں جاری تھیں ان برسوں میں ہمارے ہاں لکھی جانے والی تاریخ اپنے طرز استدلال میں ذرہ برابر بھی اہمیت کی حامل نہیں تھی۔ حالانکہ اس وقت تک سر سید احمد خان آثار الصنادید تحریر کر چکے تھے مگر پاکستان کے خطے میں شامل شہروں میں تاریخ نویسی کا دگرگوں عالم تھا۔ اس سے تو کہیں بہتر وہ گزیٹیر تھے جو انگریزی عہد میں مختلف اضلاع کے بارے میں تاریخ و جغرافیہ، معیشت، ذرائع آمدن، معدنی وسائل وغیرہ کے

بارے میں معلومات مہیا کرتے تھے۔

پاکستان بننے کے بعد فن تعمیر کی تاریخ نویسی کے حوالے سے نقوش کا ”لاہور نمبر“ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ (9) نقوش کی ان دو جلدوں میں لاہور کی عہد غزنوی سے دور حاضر تک (1014ء تا 1961ء) تاریخ بیان کی گئی تھی۔ ایک حد تک تحقیقات چستی یا کنہیا لال کی ”تاریخ لاہور“ کو ہم نقوش لاہور نمبر کا نقش اول کہہ سکتے ہیں۔ مختلف موضوعات کا انداز اور طرز بیان اور کافی حد تک پیش کی جانے والی معلومات کا منبع بھی ہم مذکورہ بالا کتابوں کو قرار دے سکتے ہیں۔ کم و بیش ایک صدی گزرنے کے بعد زبان بھی صاف ہو گئی تھی، اس ایک سو سال کے برطانوی عہد حکومت میں تعمیر کی جانے والی عمارات اور یادگاریں بھی شامل کر دی گئیں۔ غیر ضروری اور غیر حقیقی تفصیل کو بھی نکال باہر کیا گیا۔

ماثر لاہور میں باغات و مزارات کا ذکر ہے، ”مساجد۔ عہد غزنوی تا حال“ کا بیان ہے، دینی مدارس، کتب خانے، شاہی قلعہ، میوزیم، مندر، گرجے، کالج، دروازے، اکھاڑے، تکیے وغیرہ سب کے بارے میں میسر تفصیل کو ایک سلیقے اور قرینے سے پیش کیا گیا ہے مگر ہمیں کہیں پرفن تعمیر کے حوالے سے باقاعدہ تاریخ نویسی کا شائبہ نہیں ہوتا۔ جن اقسام عمارات کو بیان کیا گیا ہے وہ ایک عام تاریخ کے طالب علم کے لئے تو مفید معلومات ہو سکتی ہیں مگر یہاں کے طرز تعمیرات، مقبروں کی تعمیراتی روایت، تزئین و آرائش، تعمیرات کے فنی پہلو، تعمیرات کے لئے استعمال ہونے والے سامان سنگ و خشت و مسالہ کے حوالے سے ایسی معلومات نہیں ملتیں کہ یہاں کے طرز تعمیر کی راہیں متعین کی جاسکیں۔

نقوش کے لاہور نمبر کے بعد ہمیں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کا تحقیقی کام نظر آتا ہے (10) جو اپنے عہد کے حوالے سے یقیناً اہم ہے ان کی تحریروں کا فوکس لاہور کی تاریخ تعمیرات رہا ہے چونکہ وہ خود آرکیٹیکٹ نہیں تھے تاریخ کے طالب علم تھے اس لئے ان کے ہاں بھی ہمیں عمارات کی تاریخ، بیانیہ انداز میں ملتی ہے البتہ ان کی کتابوں میں عمارات کے تعمیراتی ساز و سامان کی تفصیلات ملتی ہیں، تزئین و آرائش کے فنی و جمالیاتی پہلو پر سیر حاصل بحث ملتی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کتابوں میں مذکور عمارات کے نقشہ جات بھی سکیل کے مطابق تیار کر کے شائع کرنے کا اہتمام ملتا ہے۔ مسجد وزیر خان کے روکار (Elevation) اور سیکشن کا نقشہ بھی سکیل کے

مطابق ان کی کتاب میں شامل کیا گیا ہے اس حوالے سے اگر دیکھا جائے تو ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی کتابیں فن تعمیر کی تاریخ نویسی کی سنجیدہ کوشش کا اولین پڑاؤ قرار دی جاسکتی ہیں۔ انہوں نے بے شمار کتب تحریر کیں اور سید بابر علی کی مالی معاونت سے کتاب خانہ نورس کے اشاعتی ادارہ سے بڑے سائز میں شائع کیں۔

بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی میں شائع ہونے والی یہ کتابیں پاکستان میں فن تعمیر کی تاریخ نویسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں زبان و بیان کے لحاظ سے ان کتابوں کو اعلیٰ تر معیاری کتب قرار دیا جاسکتا ہے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے عرق ریزی کے ساتھ تحقیق و تالیف کا فریضہ سر انجام دیا ہے اور کتابوں میں درج معلومات بمعہ حوالہ جات کے شامل کی گئی ہیں دراصل فن تعمیر کی تاریخ نویسی کے موازناتی اور تجزیاتی مطالعہ کے لئے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی یہ کتابیں بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ علمی سطح پر یہ اعلیٰ تحقیقی کام ہے ان کتابوں کو پاکستان میں فن تعمیر کی تاریخ نویسی کی روایت کا آغاز قرار دیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بعد تعمیرات کی تاریخ پر لکھی جانے والی کتب ڈاکٹر احمد نبی خان کی ہیں (11) محکمہ آثار قدیمہ میں ڈائریکٹر کے عہدے پر فائز ہونے کے باعث قدیمی عمارات مساجد و مزارات کے نقشہ جات ان کی دسترس میں تھے، ان مزارات و مساجد کے بارے میں زمینی حقائق اور موجودہ صورتحال سے آگاہی ڈاکٹر احمد نبی خان کے سرکاری فرائض میں شامل تھی اس لئے بھی ان کی کتب اپنے اندر تاریخی و تعمیراتی معلومات لئے ہوئے ہیں مگر مسئلہ یہاں بھی ڈاکٹر عبداللہ چغتائی والا ہی ہے، چونکہ ڈاکٹر احمد نبی خان خود آرکیٹیکٹ نہ تھے لہذا عمارت سازی کی تاریخ اور روایت کے تسلسل کے بارے میں ان کا نظریہ بھی ایک مورخ اور ماہر آثار قدیمہ جیسا ہی ہے، ان کا انداز تحریر بھی بیانیہ ہے، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے برعکس انہوں نے لاہور کے بجائے ملتان اور اراج شریف اور وہاں پر تعمیر قدیمی مزارات و مساجد کے فن تعمیر کے بارے میں موضوع کا انتخاب کیا۔

ڈاکٹر احمد نبی خان کی پاکستان میں مساجد کے فن تعمیر کے حوالے سے تحریر کی جانے والی کتاب دو حوالوں سے اہم ہے، کتاب کے پہلے حصے میں پاکستان کی جغرافیائی حدود میں تشکیل پانے والی قدیمی مساجد سے لے کر جدید مساجد تک ان کی تعمیر اور فن تعمیر کے حوالے سے موجود

ومیسر معلومات پیش کی گئی ہیں کتاب کے آخری باب میں مساجد کے نقشہ، محراب، منبر، مینار، گنبد، ایوان، داخلی ڈیوڑھی، تزئین و آرائش، خطاطی، موزیک، فریسکو پینٹنگ وغیرہ کے بارے میں موازنہ اور تجزیہ پیش کرتے ہوئے ہزار سال پر پھیلی ہوئی مسجد کی تعمیری روایت کا جائزہ لیا گیا ہے۔

ڈاکٹر احمد نبی خان نے اپنی کتاب ”اوج-ہسٹری اینڈ آرکیکچر“ میں یوں تو تاریخی تناظر میں مختلف حکمرانوں کے عہد میں اوج شریف کی بنی اور بگڑتی ہوئی قصبائی صورتحال کا جائزہ پیش کیا ہے مگر کتاب کے آخری حصے میں اوج شریف کے مزارات کے طرز تعمیر کے بارے میں انفرادی طور پر جامع مقالہ پیش کیا ہے وہ ان مزارات کی تزئین و آرائش، لکڑی کا کام، جیومیٹرکل نمونے خطاطی اور جمالیاتی پہلوؤں کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ ان کے اوج شریف کے بارے میں کئے گئے اسی کام کے حوالے سے یونیسکو نے اس قصبے کے تعمیراتی ورثے کی بحالی کی جانب خصوصی توجہ کر رکھی ہے۔

پاکستان میں فن تعمیر کے حوالے سے تحریر کی گئی ایک آرکیٹیکٹ کی کتاب جسے عالمی سطح پر ایک اعتبار بھی ملا اور وہ اب تک شائع ہونے والی کتابوں میں سب سے جامع ہے وہ کامل خان ممتاز کی کتاب ہے (12) جو پہلی مرتبہ 1985ء میں منصف شہود پر آئی۔ کتاب میں مصنف نے پاکستان میں تشکیل پانے والے فن تعمیرات کو زمانی اعتبار سے آٹھ حصوں میں تقسیم کر رکھا ہے ابتدائی آباد کاری، ٹیکسلا، گندھارا تہذیب، ابتدائی اسلام، مغل عہد، صوبہ جات، انگریزی عہد، مقامی روایت اور آزادی کے بعد فن تعمیر کی روایت، نہایت ہی جامع اور خوبصورت انداز تحریر کے ساتھ پاکستان کے خطے میں فن تعمیر کی تاریخ کو یوں پیش کیا گیا ہے جیسے دریا کو کوزے میں بند کرتے ہیں۔ اس کتاب میں اگر ایک جانب ٹیکسلا، گندھارا، موہنجوداڑو اور ہڑپہ کی قدیمی بستوں کا ذکر ہے تو دوسری جانب ساتویں دہائی کے بعد پاکستان میں فن تعمیرات میں تعلیم حاصل کرنے والوں کی ڈیزائن کردہ عمارات کو شامل کتاب کیا گیا ہے۔

کامل خان ممتاز خود چونکہ نیشنل کالج آف آرٹس (1966-75) میں تدریسی فرائض سرانجام دیتے رہے ہیں، خود انہوں نے لندن سے فن تعمیر میں تعلیم حاصل کی ان کے اندر بے پناہ تخلیقی صلاحیتوں کے سبب یہ کتاب ظہور میں آئی یہ ایک لحاظ سے پاکستانی فن تعمیر کا

انسائیکلو پیڈیا ہے، ضرورت اس امر کی تھی کہ بعد ازاں ان تمام موضوعات پر علیحدہ علیحدہ کتابیں تحریر کی جاتیں، تحقیقی کام سرانجام دیا جاتا مگر ایسا نہ ہو سکا۔ البتہ 1999ء میں کامل خان ممتاز کے لکھے ہوئے مقالہ جات جو مختلف سمینارز اور کانفرنسز میں پیش کئے جاتے رہے، کتاب کی شکل میں ”ماڈرن اینڈ ٹریڈیشن“ کے نام آکسفورڈ کراچی نے شائع کئے ان مقالہ جات سے جہاں ایک جانب کامل خان ممتاز کا وہ ارتقائی سفر جو انہوں نے فن تعمیر کی منزل کی جانب طے کیا وہ دکھائی دیتا ہے، وہاں پاکستان کے حوالے سے فن تعمیر کی نسبت سے اٹھنے والے کئی سوالات کے جوابات بھی مل جاتے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ پاکستان میں فن تعمیر کی پختی ہوئی روایت کے خدوخال واضح نظر آنے لگتے ہیں۔ پاکستان میں فن تعمیر کی تاریخ نویسی کے حوالے سے کامل خان ممتاز کی دونوں کتابیں نہایت اہمیت رکھتی ہیں اور درست سمت کا تعین کرنے میں معاونت کرتی ہیں۔

پاکستان کو معرض وجود میں آئے ساٹھ برس ہونے کو آئے، ان ساٹھ برسوں میں بے شمار عمارات ڈیزائن ہوئیں، تعمیر ہوئیں، متنوع رجحانات مختلف دہائیوں میں غالب رہے۔ غیر ملکی اور مقامی ماہرین فن تعمیرات نے بے شمار عمارات تعمیر کیں۔ اور بہت کم عرصہ میں عالمی سطح کی عمارات تعمیر ہونے لگی تھیں اس وقت کم وبیش ایک درجن تعلیمی ادارے فن تعمیر کی تعلیم دینے میں کوشاں ہیں جہاں سے ہر سال پانچ سات سو طالب علم فن تعمیر میں ڈگری لے کر نکلتے ہیں چند تعلیمی اداروں میں ماسٹرز اور پی ایچ ڈی پروگرام بھی شروع ہو چکا ہے مگر فن تعمیر کی تاریخ کے بارے میں تحقیق و تجزیے کی سنجیدہ روایت کا ابھی آغاز نہیں ہو سکا۔ اس سلسلے میں کراچی سے شائع ہونے والے ماہنامے Archi Time کی خدمات لائق تحسین ہیں جو مخدوش مالی حالات کے باوجود باقاعدگی سے حالیہ تعمیر ہونے والی عمارات اور ان کے ڈیزائن سے متعلق معلومات آرکیٹیکٹس تک پہنچا رہا ہے۔ ہر ماہ ایک آرکیٹیکٹ کا کام اس میں شامل اشاعت کیا جاتا ہے۔ اسی طرح گزشتہ چھ برسوں سے NED یونیورسٹی کا آرکیٹیکٹ کے بارے میں سالانہ رسالہ ڈاکٹر نعمان احمد کی زیر ادارت شائع ہو رہا ہے جو کہ ایک انتہائی سنجیدہ کوشش ہے مگر عالمی سطح پر جس طرح فن تعمیر کی تاریخ نویسی، اس کے عوامل، محرکات، بدلتے ہوئے رجحانات کے بارے میں سنجیدہ کوششیں ہو رہی ہیں، پاکستان ابھی ان سے بہت دور ہے۔ زمینی حقائق تو یہ

ہیں کہ اس وقت کارپوریٹ سیکٹر میں پاکستان کے تعلیمی اداروں سے فارغ التحصیل آرکیٹیکٹس بلاشبہ بین الاقوامی معیار کی عمارات ڈیزائن کر رہے ہیں اور ان کی تحسین و ستائش بھی ہو رہی ہے مگر تاریخ نویسی کے حوالے سے میدان خالی پڑا ہے، جہاں بہت کچھ لکھا جانا باقی ہے۔



حوالہ جات

- 1- تذکرۃ اولیاء، سیر الاولیاء، سیر العارفین، طبقات صوفیہ، فوائد الفوائد، دلیل العارفین، اخبار الحیار، سفینۃ الاولیاء، مخدیتہ الصفیاء وغیرہ جیسے بے شمار تذکرہ جات تالیف ہوئے۔
- 2- پرویز وندل "تاریخ نویسی" مطبوعہ "تاریخ" شمارہ 32 (صفحہ 52 تا 58)
- 3- لارڈ وڈ کینگ میونسکول آف آرٹس کے پرنسپل تھے۔
- 4- پرویز وندل، ساجدہ وندل (2006) "The Ras, Lahore & Bhai Ram Singh"۔ این سی اے پبلی کیشنز لاہور۔
- 5- نور احمد چشتی "تحقیقات چشتی" الفیصل لاہور 2001ء طبع ثانی۔
- 6- کنہیا لال ہندی "تاریخ لاہور" مجلس ترقی ادب لاہور 1966ء طبع سوئم۔
- 7- کنہیا لال ہندی "تاریخ پنجاب" مجلس ترقی ادب لاہور۔
- 8- سید محمد لطیف۔
- 9- نقوش لاہور نمبر ادارہ فروغ اردو لاہور 1962ء جلد اول، دوئم۔
- 10- ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے بے شمار کتب "مسجد وزیر خان، بادشاہی مسجد لاہور، مساجد لاہور وغیرہ تصنیف کی ہیں۔
- 11- ڈاکٹر احمد نبی خان نے کئی کتب تصنیف کیں ان میں درج ذیل شامل ہیں۔
 1. Multan History & Architecture.
 2. Islamic Architecture in South Asia.
 3. Development of Mosque Architecture in Pakistan.
 4. Uchahh-History and Architecture.
- 12- کامل خان ممتاز کی کتابیں
 1. Architecture in Pakistan.(1985)
 2. Modernity and Tradition. (1999) Oxford Karachi

مذہبی اقلیتیں اور تاریخ نویسی کے مسائل

احمد سلیم

پاکستان دس عظیم مذاہب کا ایک خوبصورت گلدستہ ہے: بدھ مت، ہندو مت، جین مت، زرتشت یا پارسی مذہب، اسلام، یہودیت، عیسائیت، سکھ مت، بہائی مذہب اور چترال (کافرستان) کا منفرد مذہب۔ ان سارے مذاہب کا بنیادی نکتہ وحدت الہی کی بنیاد پر انسانی وحدت کا تصور ہے۔ پاکستان کی تاریخ نویسی میں ان میں سے چند ایک کا سرسری ذکر تو آتا ہے لیکن اس کے بعد سارا زور مسلمانوں کی ہندوستان میں آمد، ان کے عروج و زوال اور پھر قیام پاکستان کے ضمن میں دوسرے مذاہب کی مکمل نفی پر ہے۔ یہ رویہ نہ صرف اسلام کے صلح کل کے تصور کے خلاف ہے بلکہ بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح کے تصور پاکستان کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس مختصر مطالعے میں ہم اُن وجوہات اور عوامل پر بات کریں گے جن کے باعث پاکستان کے غیر مسلم نہ صرف دوسرے درجے کے شہری بن کر رہ گئے ہیں بلکہ ان کی اپنی تاریخ نویسی سمیت ان کا مذہبی، سماجی اور تہذیبی تشخص بھی نابود ہو چکا ہے۔ اس سوال کو ہم طبقاتی پہلو سے بھی دیکھنے کی کوشش کریں گے۔

تاریخ: اکثریت اور اقلیت کے مسائل

ہماری قلمبند تاریخ لوگوں کی تاریخ نہیں ہے۔ یہ نہ تو ہمارے کسانوں، مزدوروں، بھٹے مزدوروں، لوہاروں، نان بائیوں، روڑی کوٹنے والوں، سڑک بنانے والوں، کلرکوں اور وہ جو صنعتوں کی چینیوں سے نکلنے والے مضر صحت دھوئیں میں سانس لیتے ہیں، کی تاریخ ہے اور نہ ہی پیغمبروں، عاشقوں، انقلابیوں، شاعروں، موسیقاروں، مصوروں، مجسمہ سازوں اور

دانشوروں کی تاریخ ہے۔ لہذا یقیناً یہ زندگی کے مجموعی بہاؤ سے متعلق اکثریت کے تمام نمائندگان کی تاریخ نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہماری قلمبند تاریخ حکمرانوں، سیاسی مدبروں اور استبدادی امراء سے متعلق قصے کہانیوں پر مبنی ہے۔ پاکستان کی تاریخ کا یہ انداز ہے۔

برصغیر کی تحریک آزادی کی تاریخ میں کچھ شخصیات کے نام تو نظر آتے ہیں مگر ایک بہت بڑی اکثریت جس نے اس تحریک کو مضبوط کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا، ان کی کردار نگاری اس تاریخ میں کہیں نظر نہیں آتی ماسوائے ان الفاظ کے ”ان لوگوں نے نامور رہنماؤں کا ساتھ دیا“، اسی قسم کے حالات اس وقت پیش آئے جب تحریک آزادی شروع ہوئی۔ اس کہانی میں بھی بعض شخصیات کے بارے میں تذکرہ کیا گیا ہے مگر اس طرح جیسے انہی کی کادشوں کے نتیجے میں تمام واقعات رونما ہوئے جبکہ ایسا نہیں تھا۔ اگر اس وقت کے رہنماؤں آبادیاتی طاقت کے سامنے یہ ثابت نہ کرتے کہ لوگوں کی ایک بڑی اکثریت ان کے ساتھ ہے تو ہندوستان کبھی آزاد نہیں ہو سکتا تھا۔ یہاں یہ سوال ابھرتا ہے کہ تاریخ میں برصغیر کی بڑی اکثریت کو خون اور آنسوؤں سے نہلایا گیا تو پھر کیوں دوسری اقلیتیں مسلسل جبر و دہشت کا شکار رہی ہیں۔ مذہبی اقلیتیں، نسلی و لسانی اقلیتیں، چھوٹی قومیں پھر کس وجہ سے معاشی اور سیاسی طور پر پسماندہ اور دباؤ کا شکار ہیں؟ تاریخی طور پر تسلیم شدہ اس سچائی کے برعکس لوگوں اور تاریخ کے مابین تعلق کے تناظر میں ہم اس مسئلے پر بحث کریں گے۔ تجرباتی نتیجہ یہ بھی ہے کہ اگر لوگوں کا ایک چھوٹا گروہ تمام وسائل پر قبضہ کر لے تو ریاست جبر و استحصال کے ایک آلہ کار میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ایک اقلیت کے نمائندوں پر مبنی تاریخ جو ریاست کے جبر و استبداد سے متعلق ہے وہ عام لوگوں کی تاریخ سے بہت مختلف ہے بلکہ کبھی کبھار تو یہ ایک دوسرے سے مکمل طور پر متضاد ہے۔ بادشاہ، ریاست پر اپنا طویل قبضہ رکھنے کے لئے لوگوں کے جذبات سے کھیلتے اور انہیں مذہبی، نسلی، فرقہ وارانہ اور لسانی تضادات میں الجھائے رکھتے تھے۔

آج کی پاکستانی ریاست پر ایک طائرانہ نظر اس امر کی گواہی کے لئے کافی ہے۔ آج پاکستان مذہبی، لسانی، فرقہ وارانہ اور بہت سے دوسرے گروہوں میں تقسیم ہے۔ معاشرتی سطح پر یہ تقسیم ملک کی مسلسل اور غیر معین تبدیلی کا باعث ہے اور اس غیر متوازن صورتحال سے ایک چھوٹی اقلیت پر مبنی گروہ تمام تر فوائد حاصل کر رہا ہے جس کی جڑیں ہمارے تاریک ماضی سے جا

ملتی ہیں تاہم اگر بہت زیادہ دور نہ بھی جائیں تو بھی اس اقلیت کی جڑیں برطانوی سامراج کے دور سے جا ملیں گی، برطانوی سامراج کی ایک نمایاں خاصیت یہ تھی کہ انہوں نے رومن شہنشاہیت کا قدیم اصول ”تقسیم کرو اور حکمرانی کرو“ اپنا رکھا تھا۔ مارکس نے یہ نکتہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے ”مختلف نسلوں، قبیلوں، ذاتوں، مذاہب اور ریاستوں جو اپنی جغرافیائی شناخت کے باعث ہندوستان کہلاتی تھیں، کے درمیان عداوت پیدا کرنا برطانوی حکمرانی کا ہمیشہ سے نمایاں اصول رہا تھا۔“

نوآبادیاتی راج

باہمی اختلاف اور فساد کے باوجود قدیم ہندوستانی ریاست مختلف مذاہب اور مختلف تہذیبوں کے لئے جنت بن چکی تھی کیونکہ یہ صدیوں سے اکٹھے تھے۔ مختلف نسلوں اور مذاہب کے مابین تنوع اور ہم آہنگی کی یہ بہترین مثال تھی۔ برطانوی راج نے قصداً لوگوں میں نفاق پیدا کیا اور اتحاد کے وسیع تصور کو مکمل طور پر تبدیل کیا اور اکثریت کا ایک ایسا تصور پیش کیا جس نے ایک نئی قسم کی حاکمیت اعلیٰ کی بنیاد رکھی۔ برطانوی راج کی حکومت بذاتِ خود ایک بہت چھوٹی اقلیت کی صورت میں تھی۔

برطانوی راج اقلیت اور اکثریت کے مابین تضادات پر قائم تھا، علاوہ ازیں اقلیت کو ختم کرنے کے لئے اکثریت کو مکمل آزادی دے رہا تھا۔ ان اقدامات کا نتیجہ مختلف نسلی گروہوں کے درمیان بد اعتمادی، شک اور خلفشار کی صورت میں نکلا۔

تشدد، یادداشتیں اور امن کا مسئلہ

ہندوستان میں لوگوں کو تقسیم کرنے اور حکومت کرنے کی برطانوی راج کی حکمتِ عملی کے باوجود ان کے لئے یہ ممکن نہ ہو سکا کہ وہ ان میں صدیوں سے موجود مذہبی رواداری کی روایات اور دوستی کو مکمل طور پر مٹا سکیں، یہی وجہ ہے کہ 1947ء کے ہندو مسلم فسادات میں ایک عقیدے کے لوگوں نے دوسرے عقیدے کے لوگوں کی مدد بھی کی۔ گروہی جذبات کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جس نے ملک کو گھیرے میں لے لیا تھا مسلمانوں، ہندوؤں، سکھوں اور مسیحیوں نے اپنی جانیں خطرے میں ڈال کر ایک دوسرے کو بچایا۔ میں صرف ایک مثال سے اس کی وضاحت کی کوشش کروں گا۔

1969ء میں جب احمد آباد گجرات میں ہندو مسلم فسادات شروع ہوئے تو خدائی خدمت گار تحریک کے رہنما خان عبدالغفار خان ہندوستان میں موجود تھے، انہوں نے اپنے کئی بیانات میں اس دکھ کا اظہار کیا کہ ہندوستان نے مہاتما گاندھی کی عدم تشدد روایات کو کچل دیا ہے۔ انہیں اس حقیقت سے اور بھی دکھ ہوا کہ یہ فسادات اُس وقت ہوئے جب ملک میں گاندھی کی صد سالہ پیدائش کی تقریبات منائی جا رہی تھیں۔ ان فسادات میں گھروں کو آگ لگائی گئی، دکانوں کو لوٹا گیا اور لوگوں کو بے رحمی سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ ایسے محسوس ہوا کہ انسانیت شہر سے خست ہو گئی ہو۔ اس قتل و غارت کا شکار زیادہ تر مسلمان تھے۔ چھ ہزار مسلمان بے گھر ہو گئے۔ ان کے گھروں کو جلا کر خاک کر دیا گیا۔ حکومتی اندازے کے مطابق 350 لوگ قتل ہوئے جبکہ حقیقتاً 2000 لوگوں نے اپنی جانیں گنوائیں۔ لیکن اس بہیمانہ دور میں بھی ایسے شواہد ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ریاستی سطح پر لوگوں میں نفاق پیدا کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی جو برداشت کی صدیوں پر مبنی روایات کے منافی ہو۔ شہر کے علاقے میاموں بائی میں 35 گھر مسلمانوں کے اور 120 ہندوؤں کے تھے۔ شریپسندوں نے تقریباً تمام گھروں کو جلا ڈالا۔ ایک غیر مسلم یعنی شاہد، کلیان سنگھ سے پوچھا گیا ”شاید مسلمانوں کے گروہ نے ہندوؤں کے گھروں کو آگ لگائی اور پھر ہندوؤں نے تقلید کرتے ہوئے مسلمانوں کے گھروں کے ساتھ وہی سلوک کیا۔۔۔ کیا ایسا نہیں تھا۔“

”نہیں،“ کلیان سنگھ نے کہا ”آگ لگانے والا گروہ صرف ہندوؤں کا تھا۔“

”آپ کا مطلب ہے کہ ہندوؤں نے ہندوؤں کے گھروں کو جلا دیا۔“

”ہاں۔“ کلیان سنگھ نے جواب دیا۔

”آپ کی کون سی جگہ تھی۔“

کلیان سنگھ نے جلی ہوئی عمارت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”وہ عمارت جس سے

اب بھی دھواں نکل رہا ہے۔ اس کے اندر میری گاڑیوں اور سائیکلوں کے ٹائروں کی دکان بھی تھی، اس لئے وہ ابھی تک سُلگ رہی ہے۔“

”کلیان سنگھ جی آپ کے گھر کی کیا قیمت ہوگی؟“

”دکان اور گھر دونوں ایک ایک لاکھ کے ہوں گے۔“

”ہندوؤں نے ہندوؤں کے گھروں کو کیوں جلایا؟“

”آگ لگانے والا گروہ ہم سے مسلمانوں کے گھروں کی نشاندہی کروانا چاہتا تھا تا کہ ہندوؤں کے گھر متاثر نہ ہوں۔ ہم نے انکار کیا۔ شریہندوں نے ہمیں دھمکی دی کہ اگر ہم نے انکار کیا تو ہمارے گھر بھی جلا دیئے جائیں گے۔ ہم نے انہیں صاف بتا دیا کہ وہ جو چاہیں کریں مگر ہم مسلمانوں کے گھروں کی نشاندہی نہیں کریں گے۔ لہذا انہوں نے تمام علاقے میں پٹرول چھڑکا اور اُسے مکمل طور پر تباہ کر دیا اور اس وقت وہاں سے گئے جب یہ علاقہ پوری طرح آگ کی لپیٹ میں آچکا تھا۔“

”کلیان سنگھ آپ نے دولاکھ مالیت کی جائیداد کو کیوں جل کر رکھ ہونے دیا؟“

کلیان سنگھ نے اپنے ساتھ کھڑے چند مسلمانوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا۔

”ہم اور یہ دونوں راجستھان کے ایک ہی گاؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ پہلے ہم ہندو یہاں آئے اور کاروبار شروع کیا۔ کچھ برسوں بعد ہمارے مسلمان ہمسایوں نے پوچھا کہ کہا وہ یہاں آکر آباد ہو سکتے ہیں! ہم نے کہا کیوں نہیں۔ لہذا وہ ہماری مدد اور بھروسے پر یہاں آئے۔ یہ بہت اچھے دستکار ہیں اور بہت جلد کامیاب ہو گئے۔ حتیٰ کہ انہوں نے اپنے گھر بھی بنا لئے۔ یہ لوگ جن کے ساتھ ہمارے تعلقات صدیوں پرانے ہیں اور یہ ہمارے بھروسے پر یہاں آئے، ہمارے رشتہ دار اور دست ہیں۔ ہم انہیں چچا اور بھائی کہہ کر پکارتے ہیں۔ اگر ہم ان کے گھروں کو جلنے دیتے تو پھر ہم خدا کے پاس کس منہ سے جاتے؟“

سرکاری اعداد و شمار ہمیں صرف یہ بتائیں گے کہ کتنے مسلمان شہید ہوئے اور ان کی کتنی جائیداد تباہ ہوئی، مگر مندرجہ بالا واقعہ عام لوگوں کی تاریخ میں ایک نمایاں جگہ پائے گا۔ اسی طرح سرکاری ریکارڈ میں ہم ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کے قتل عام اور ان گروہوں کے نقصانات کی تفصیل پڑھ سکتے ہیں مگر آپ یہ نہیں جان سکیں گے کہ 1947ء کے پاگل پن میں کتنے ہی مسلمانوں نے پاکستانی علاقے میں ہندوؤں اور سکھوں کی جانیں بچائیں اور اسی طرح ہندوستان میں بھی ہزاروں مسلمان بچائے گئے۔ سرکاری، تاریخیوں میں ہمیں یہ پڑھنے کو بھی نہیں ملے گا کہ کس قدر درجنوں مسیحی مذہبی رہنماؤں اور ان کے پیروکاروں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کی جانیں بچائیں۔ یہ عام لوگوں کی وہ کہانیاں ہیں جنہیں تاریخ کی کسی کتاب

میں جگہ نہ مل سکی۔ اور جو واقعات مسیحی اقلیت کے ساتھ کیرالا (بھارت) اور شانتی نگر (پاکستان) میں ہوئے اُن کو تقریباً ہر کوئی جانتا ہے لیکن اگر وہاں کوئی ایک بھی کلیان سنگھ موجود ہو تو اس کی کہانی بھی کہیں لکھی جانی چاہیے۔ یہ فرق ہے سرکاری تاریخ اور عام لوگوں کی تاریخ کا۔

یہ مطالعہ کیوں؟

ڈاکٹر مبارک علی نے تاریخ نویسی کی جو طرح ڈالی ہے اس کے باعث تاریخ کا دامن بے حد وسیع ہو گیا ہے۔ اس دور میں مزدوروں، کسانوں، دستکاروں، مذہبی اور نسلی اقلیتوں، بچوں اور خواتین اور معاشرے کے دوسرے محروم گروہوں کے حقوق کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ مختلف گروہوں کی اس طرح درجہ بندی کے تناظر میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس عمل سے معاشرہ تقسیم ہو رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ درجہ بندی ان گروہوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے سے روکتی ہے۔ بلاشبہ اس نقطہ نظر میں وزن ہے۔ اگر معاشرہ اس قسم کی درجہ بندی میں تقسیم کر دیا جائے تو بظاہر یہ درست معلوم ہوتا ہے کہ مختلف گروہ کبھی بھی ایک پلیٹ فارم پر اکٹھے ہو کر اپنے سماجی و سیاسی حقوق کے لئے موثر جدوجہد کے قابل نہیں کیں گے۔

اس یقین کے پیچھے واضح دلیل کے باوجود تضاد موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرہ پہلے سے ہی کئی اکائیوں میں منقسم ہے۔ یہاں طبقاتی اکائیاں، پیشہ ورانہ اکائیاں اور معاشرتی ذمہ داریوں کی اکائیاں موجود ہیں۔ صحیح یا غلط، یہ اکائیاں اس معاشرے میں صدیوں سے موجود ہیں اور اپنے حقوق پر انحصار کرتی ہیں جن کی وہ دعویدار ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ کم اور کچھ زیادہ اپنے حقوق کے بارے میں سوچ بوجھ رکھتے ہیں اور آواز اٹھاتے ہیں۔ اُنیسویں صدی کے سائنسی اور صنعتی انقلاب نے مزدوروں کو اپنی حقیقی حیثیت کو سمجھنے اور اس سطح پر اپنی منظم اور اجتماعی بہتری کی بھرپور کوشش کرنے کے قابل بنایا جبکہ کسان چھوٹی نجی ملکیت رکھنے کے باعث اپنے آپ کو اس سطح پر منظم اور متحرک نہ کر سکے اور نہ ہی اجتماعی شعور حاصل کر سکے جو کہ صنعتی انقلاب نے مزدوروں کو عطا کیا تھا۔ پیشے کے اعتبار سے معاشرے کے دوسری اکائیوں کی تحریک نے مختلف انداز میں ترقی تو کی مگر وہ اجتماعی شعور کی وہ سطح حاصل نہ کر سکے جو ان مزدوروں کی قسمت میں آئی جنہوں نے اُس استحصال کے خلاف جدوجہد کی جس کی مثال نہیں ملتی۔

ہمیں یہ بات بلا جھجک تسلیم کر لینی چاہیے کہ مغرب میں ہی عورتوں، بچوں، اقلیتوں اور دوسرے پے ہوئے گروہوں کے حقوق کے بارے میں آگاہی پیدا کی گئی اور وہیں پروان چڑھی جیسا کہ مزدوروں کے معاملے میں ہوا۔ ہم سے غلطی یہ ہوئی کہ ہم نے مغرب اور اپنے سیاسی، معاشی و سماجی فرق کے باوجود بیرونی نظریات کو یہ جانے بغیر من و عن اختیار کر لیا کہ آیا یہ اطوار ہمارے معاشرے اور ماحول کے مطابق ہیں یا نہیں۔

یہ موقع اس بات کی وضاحت میں جانے کا تو نہیں اور نہ ہی اس کی یہاں ضرورت ہے مگر یہ نکتہ ایک وضاحت ضرور چاہتا ہے۔ ہمارا معاشرہ کئی گروہوں اور کائیوں میں بنا ہوا ہے۔ جب ہم ان گروہوں کو درپیش رکاوٹوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا سامنا انہیں اپنی ضروریات کی روشنی میں مختلف سطح پر ہوتا ہے اور ان رکاوٹوں کے خلاف جدوجہد کی بات کرے ہیں تو ہم ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کرتے، اس حوالے سے چند مثالیں اس نقطہ کی وضاحت کر دیں گی۔

مزدور اپنے حقوق کے حصول کی جنگ میں جب تک خود استحصال کے خلاف اٹھ کھڑے نہ ہوں ان کا جبر سے نجات کا خواب پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہم نے یہ دیکھا ہے کہ سماجی و انسانی حقوق کے وسیع تر تصور میں وہ اور ان کے احتجاجی ہتھیار مثلاً ہڑتالوں نے سیاست دانوں، وکیلوں، صحافیوں، دانشوروں حتیٰ کہ شاعروں اور ادیبوں کی مدد حاصل کی۔ یہاں تک کہ ہم نے خواتین کو یک جہتی کے ساتھ مزدوروں کے مطالبات کے حق میں جلوں نکالتے دیکھا۔ ان واقعات سے تین نکات اُبھرتے ہیں۔ اول یہ کہ مختلف گروہ ہونے کے باوجود انہیں ایک دوسرے کے مسائل کی تائید و حمایت میں مزید مضبوطی آئی۔ دوئم یہ کہ حکومت اور صنعت کاروں کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اگر سیاسی کارکن، خواتین اور دانشور مزدوروں کے مطالبات کی حمایت میں آواز بلند کر سکتے ہیں تو ممکن ہے کہ معاشرے میں ہر طرف استحصال کے خلاف جدوجہد شروع ہو جائے۔ تیسرا اور اہم ترین نکتہ یہ کہ اس نے صحیح اور معقول مطالبات کو اعتماد عطا کیا کیونکہ اگر یہ مطالبات منصفانہ نہ ہوتے تو کبھی بھی ان کو عام لوگوں کی سطح پر ہمدردی اور حمایت حاصل نہ ہوتی۔ اسی طرح جب لاہور میں خواتین کے گروہ پر لاشی چارج ہوا تو چند لاشیاں شاعر حبیب جالب اور دوسرے مرد کارکنوں کو بھی پڑیں۔ ایک مرد شاعر کی شمولیت سے ظاہر ہو گیا کہ نہ صرف خواتین بلکہ وکیل، سیاسی کارکن اور دانشور بھی قانون شہادت کے خلاف ہیں۔ اس بات نے

اُس جلوس میں شامل خواتین کے ارادوں کو یقین اور اعتماد عطا کیا۔ جوں کی بھالی کی تحریک میں دوسرے طبقات کی شمولیت ایک اور بڑی مثال ہے۔

مذہبی اقلیتیں

پاکستان کی مذہبی اقلیتوں کے معاملہ میں بھی اسی قسم کے فکری اتحاد کی ضرورت ہے۔ لیکن بد قسمتی سے یہ ناپید رہی۔ 1949ء میں جب قراردادِ مقاصد ایک ”آمرانہ جمہوریت“ کے ذریعے مسلط کی گئی تو عملی طور پر مذہبی اقلیتوں کو دوسرے درجے کا شہری بنا دیا گیا۔ میاں افتخار الدین اسمبلی کے واحد رکن تھے جنہوں نے اس کی مخالفت کی۔ دوسرے تمام اراکین نے اس کی تائید میں ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی بھرپور کوشش کی۔ پھر جب ایک بار یہ قرارداد 1956ء کے آئین میں بطور دیباچہ آئین کا حصہ بن گئی تو اکثریت کی طرف سے کسی نے اس پر آواز بلند نہ کی۔ جنرل ضیاء الحق نے قرارداد میں موجود جملے ”اپنے مذہبی عقائد کے آزادانہ اظہار“ میں سے لفظ ”آزادانہ“ ایک آئینی ترمیم کے ذریعے خاموشی سے حذف کر دیا۔ 1974ء میں ذوالفقار علی بھٹو نے احمدیوں کو ایک مذہبی اقلیت قرار دیا۔ ان تمام ادوار میں اکثریت کی جانب سے کسی بھی منتخب نمائندے نے اقلیوں کے زخموں پر مرہم رکھنے کی ایک بار بھی کوشش نہیں کی۔

نہ صرف یہ بلکہ 1972ء میں بھٹو نے تمام نجی تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لینے کا اعلان کیا۔ انہوں نے ایک مختار کل کے طور پر مسیحی اقلیت کے ماتحت چلنے والے تمام سکولوں اور کالجوں کو اپنی تحویل میں لے لیا۔ واقعتاً خود بھٹو سمیت اس وقت کے سینئر بیوروکریٹس بھی ان سکولوں میں طالب علم رہ چکے تھے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ جب ضیاء الحق کی حکومت نے ان نجی اداروں کو ان کے اصل مالکان کو واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو ان میں سے کچھ سکولوں اور کالجوں کو کسی نہ کسی بہانے سے، خصوصاً ان اداروں کو جو کلیسا کے زیرِ اہتمام کام کرتے تھے، اقلیتوں کو واپس نہ کیا۔ 1997ء میں سندھ حکومت ان اداروں کو واپس کرنے پر رضامند ہوئی لیکن اس کے لئے شرائط بہت سخت تھیں۔ مثلاً وہ پچیس برس تک قومی تحویل میں رہنے والے اداروں کی عمارات کے کرائے کا دعویٰ نہیں کریں گے اور نہ ہی وہ ان کی مرمت یا کسی اور قسم کے مالی مطالبات کا تقاضا کریں گے۔ چرچ کو چھ ماہ کی پیشگی تنخواہ موجودہ شاف کو یکمشت ادا کرنا تھی

اور اس عرصے کے گزرنے کے بعد وہ ان اداروں کو اپنی تحویل میں لے سکتا تھا۔ اتنی سخت شرائط کو پورا کرنا چرچ کے لئے ممکن نہ تھا لہذا صرف چند منتخب سکول ہی وہ حاصل کر سکا۔ پنجاب میں، جہاں ان شرائط کو کلیسا نے پورا بھی کیا اور سپریم کورٹ نے ان کے حق میں فیصلہ بھی دیا، ابھی تک کئی ادارے مسیحی سوسائٹیوں کو واپس نہیں ہوئے۔ اس رویے کے برعکس حکومت بلوچستان اور حکومت سرحد نے 1973ء میں مسیحی اداروں کو قومیا نے سے اس دلیل کے تحت انکار کر دیا کہ یہ ادارے ہر خاص و عام کو بہترین تعلیم دے رہے ہیں۔ یہ فیصلہ بنیادی طور پر اس وقت کی دوصوبائی اسمبلیوں کی سیکولر سوچ کی وجہ سے کیا گیا۔

اس بات کا سہرا اکثریت کے کئی لوگوں کے سر پہ جنہوں نے قومی شناختی کارڈ میں مذہبی خانے کی مخالفت کی۔ اس طرح بائیں بازو کی بعض جماعتوں نے مخلوط نمائندگی کے حق میں اظہار خیال کیا، اگرچہ انہوں نے کئی بار الیکشن کا بائیکاٹ کیا جو کہ جداگانہ نمائندگی کے تحت ہوئے۔ اسی طرح شناختی نگر کے واقعہ کے دوران بہت سی غیر سرکاری تنظیموں اور سیاسی جماعتوں نے مسیحی برادری کی حمایت کی تاہم یہ سب کچھ نا کافی تھا۔

بدقسمتی سے مذہبی اقلیتوں کے حوالے سے ایک پہلو یہ بھی رہا ہے کہ یہ کبھی بھی ملک کے اجتماعی سیاسی و معاشرتی شعور کا حصہ نہ بن سکیں۔ عام سیاسی دھارے سے ان کے الگ ہونے کی کوئی بھی وجہ رہی ہو وہ نہ صرف اس سبب سے محرومی سے گزریں بلکہ انہیں ایک غیر یقینی صورت حال کا سامنا بھی کرنا پڑا۔

یہ سوال اُن اہم سوالوں میں سے ایک ہے جو اس تحقیق کے ساتھ منسلک ہیں۔ اولاً اس حقیقت کو تسلیم کیا جائے کہ مختلف سیاسی، تاریخی، مذہبی اور معاشرتی عناصر کی موجودگی کی وجہ سے اقلیتوں کو ایک گروہ سمجھا جائے، ایک ایسی اکائی جسے فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ اس اعتراف کی روشنی میں یہ تحقیق اس سچائی کو تسلیم کرے گی کہ اقلیتیں اس معاشرے کا غیر منقسم حصہ ہیں اور ان کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل اکثریت سے مختلف نہیں ہیں۔

ایک اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ سماجی اور سیاسی ادب جو کہ مذہبی اقلیتوں، خاص طور پر مسیحیوں نے تخلیق کیا، ان کے اصل مسائل کا عکاس ہے۔ تاہم اس ادب کو یک طرفہ اور متعصبانہ سمجھا گیا۔ اکثر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ اقلیتیں زیادہ سے زیادہ چھوٹ حاصل کرنے

کے لئے اپنے معاملے کو مبالغہ آرائی سے پیش کرتی ہیں۔ جبکہ اپنا معاملہ پیش کرتے ہوئے انہیں بے شمار الزامات کا سامنا ہوتا ہے، بشمول یہ کہ وہ ریاست سے مخلص ہیں یا نہیں ہیں۔ یہ افسوس ناک رویہ ریاستی تعصب سے بھی ظاہر ہے۔ 1965ء اور 1971ء کی جنگوں کے دوران بعض ہندوؤں اور مسیحیوں کو بائیں بازو کے دانشوروں کے ساتھ ملوث کیا گیا، ان کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا گیا اور نتیجے کے طور پر انہیں مقدموں کا سامنا کرنا پڑا۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ اقلیتوں کو بلاوجہ اپنے مقدمے کے دفاع پر مجبور نہ کیا جائے۔ معاشرہ خود اپنے طور پر گھلے دل کے ساتھ کچھ ایسا اہتمام کرے کہ اکثریت میں سے زیادہ سے زیادہ لوگ اس یقین کے ساتھ آگے بڑھیں کہ اقلیتیں پاکستان کے معاشرتی ڈھانچے کا ایک اہم حصہ ہیں۔ وہ اقلیتوں کے مسائل کو اپنے مسائل سمجھیں جب تک اکثریت اقلیتوں کو یہ یقین دہانی نہیں کرواتی کہ وہ اپنی جدوجہد میں تنہا نہیں ہیں اُس وقت تک جی گیگت کی فضا قائم نہیں ہو سکتی۔

جنوبی ایشیا کی مذہبی اقلیتوں نے تحریک آزادی میں اپنا کردار بخوبی ادا کیا ہے۔ انہوں نے تعلیم، صحت اور دیگر فلاحی کاموں میں بھی رضا کارانہ خدمات سرانجام دی ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد بھی اقلیتی گروہوں اور ان کی تنظیموں کے نامور ارکان نے انسانیت سے محبت اور حب الوطنی کے بہترین جذبے کا مظاہرہ کیا۔ مگر افسوس کہ ان کی کوششوں اور خدمات کو نہ سراہا گیا اور نہ ہی ان کی کامیابیوں نے متعصب تاریخ دانوں کی کتابوں میں کوئی جگہ پائی۔ کئی گمنام ہیرو اندھیروں میں گم ہو گئے۔ قوم کی یکجہتی کے لئے ضروری ہے کہ ایسے ہیروز کو نمایاں کیا جائے اور اُن کے کارہائے نمایاں لوگوں میں عام کئے جائیں۔

اس کے ساتھ ساتھ خود مذہبی اقلیتوں کے یہاں تاریخ نویسی کے اس رجحان کا فقدان ہے، جس میں وہ اجتماعی دھارے کا حصہ ہوتے ہوئے بھی اپنے مخصوص تشخص کا اظہار کر سکیں۔ ان کارناموں کا بیان کر سکیں، جو ان کے بزرگوں نے اس ملک کے لئے سرانجام دیئے۔ پاکستان کے ہندوؤں، مسیحیوں، پارسیوں اور دیگر مذہبی اقلیتوں نے تحریک پاکستان اور قیام پاکستان کے بعد مسلمانوں اور ہندوؤں کی جانوں کی حفاظت، یہاں سے ہندو لڑکیوں اور بچوں کو بحفاظت ادھر پہنچانے اور وہاں سے مسلمان لڑکیوں اور عام لوگوں کو حفاظت سے ادھر لانے، سرحد کے دونوں طرف زخیبوں کی ابتدائی مرہم پٹی سے لے کر ان کے لئے خوراک اور

رہائش کے انتظام تک درجنوں ایسے نیک کام کئے جو بدقسمتی سے ہماری تاریخ کا حصہ تو نہ بن سکے لیکن پاکستان کی مسیحی، پارسی اور ہندو تاریخ بھی ان تفصیلات سے خالی ہیں۔

صرف یہی نہیں بلکہ وہ اس دھرتی سے اپنے صدیوں پرانے رشتے کی پہچان کا دعویٰ تک نہیں کر سکے اس لئے کہ ہم نے انہیں اپنے امتیازی اور ظالمانہ قوانین کے سبب جس دفاعی حصار کی طرف دھکیل دیا ہے، وہاں وہ اپنے تاریخی، سماجی اور تہذیبی تشخص کی بجائے اسے مٹانے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ اس کی ذمہ داری بھی حقیقت میں ملک کی اکثریتی آبادی پر عائد ہوتی ہے جسے بدقسمتی سے تاریخ کی ضرورت ہی نہیں ہے اور عوامی سطح پر ڈاکٹر مبارک علی کی تمام تر کاوشوں کے باوجود اور اس کے لئے ہر سطح پر بھاری قیمت چکانے کے باوجود ہم نہ تو ایک سیکولر معاشرے کا خواب ہی شرمندہ تعبیر کر سکے اور نہ مذاہب عالم کی ایک خوبصورت کہکشاں بن سکے۔

ہندو تشخص کی تلاش *

وجندر نرائن جھا

ترجمہ: انور شاہین

میں انڈین ہسٹری کانگریس کی انتظامی کمیٹی کا تہہ دل سے مشکور ہوں کہ انہوں نے مجھے اپنے چھپا سٹھویں اجلاس کے لیے صدر منتخب کیا۔ پورے عجز کے ساتھ میں یہ اعزاز قبول کرتا ہوں لیکن اپنی کم مائیگی کو بخوبی جانتے ہوئے میں اسے ایک ایسے شخص کی حوصلہ افزائی سے تعبیر کرتا ہوں جو کہ ہندوستان کے ماضی کے اس ادراک کے خلاف طویل جدوجہد میں مصروف رہا ہو جو جنگجو یا نہ وطن پرستی، فرقہ واریت اور ابہام پسندی سے عبارت ہو۔ میں اس لیے یہ چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ پہلے اس منحنی شدہ تصور کی جانب دلاؤں جس کے مطابق ہندوستان کا قومی تشخص اس کے کہنے ماضی میں تلاش کیا جاسکتا ہے اور پھر ہندو ازم کے متعلق اس غلط اور مخصوص تماشال کی بات کروں جس کی تاریخ میں کوئی بنیاد نہیں ملتی لیکن جسے ہندو ثقافتی قوم پرستی کو مضبوط کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

I

ہندوستان کے لیے قومی تشخص کی جستجو ہندو مذہبی نیشنلزم کے توسط سے انیسویں صدی میں شروع ہوئی اور یہ اب تک جاری ہے تاہم حالیہ برسوں میں اس میں غیر معمولی اضافہ ان فرقہ

* یہ مضمون وہ مقالہ ہے جو ہندوستان کے ایک اہم اور معروف تاریخ دان وجندر نرائن جھانے انڈین ہسٹری کانگریس کے ۶۶ ویں اجلاس میں صدارتی خطبے کے طور پر پیش کیا۔ یہ اجلاس ۲۸ سے ۳۰ جنوری ۲۰۰۶ء کے دوران شانتی لکھن (مغربی بنگال) میں رابندر ناتھ ٹیگور کی قائم کردہ یونیورسٹی وشوا بھارتی میں منعقد ہوا۔ اس کانفرنس میں تین ہزار کے قریب مندوبین شریک ہوئے جن میں پاکستان کا ایک وفد ڈاکٹر مبارک علی کی قیادت میں شریک ہوا۔

پرست قوتوں کی وجہ سے ہوا ہے جو ہندو ثقافتی تفاخر کی ایک مہلک صورت کو سیاستِ دوراں میں مرکزی حیثیت دلانے اور ہندوستان کے ماضی کا غلط تاثر پیدا کرنے کی ذمے دار ہیں۔ اس کا ثبوت وہ مقامیت پسند پروپیگنڈہ تحریریں ہیں جو آریاؤں کے قدیم ترین مقامی آغاز اور مسلمانوں اور عیسائیوں کو شر پسند ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور ہندوستان اور ہندو ازم کے ازلی وابدی ہونے کی وکالت کرتی ہیں۔ ہندوستانی ثقافت اور تہذیب کے اصلی و مقامی مآخذ کو ثابت کرنے کی کوشش میں یہ خالی خولی دلیل بھی دی جاتی ہے کہ ویدوں کے مصنفین اپنے آپ کو آریا کہلاتے تھے اور یہ کہ وہ ہندوستان کے اصلی باشندے تھے۔^۱ انہی کو ہڑپہ کی تہذیب کے خالق بھی کہا جاتا ہے۔ اس تہذیب کو غیر ملکیوں سے نفرت کرنے والے اور فرقہ پرست اصحاب، ویدوں میں مذکور 'سرسوتی' کے نام سے موسوم کرنا چاہتے ہیں۔ ان خیالات کو ان ماہرینِ آثارِ قدیمہ سے بھی تقویت پہنچی ہے جن کی تحریریں غیر مدلل ہوتی ہیں۔^۲ ان کے پیروکاروں کی تحریریں جعل سازی اور دھوکہ دہی پر مبنی ہیں جن کی ایک واضح مثال ہڑپہ کے اکلوتے سنگ والے نیل کو ویدوں کے گھوڑے میں تبدیل کرنا ہے تاکہ گھڑیال کو ویدوں کے عہد تک واپس لے جا کر ویدک لوگوں کو ہڑپہ تہذیب کے خالق کے طور پر شناخت کیا جاسکے۔^۳ ہندوستانی ثقافتی اوصاف کی زمانی ترتیب کو پیچھے لے جانے اور ان میں کسی تغیر سے انکار کرنے کا یہ خطبہ^۴ اب قدامت کے لیے ایک مجنونانہ تلاش کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستانی تہذیب کو تمام دوسری تہذیبوں سے قدیم تر ثابت کرنے کا عزم پیہم موجود ہے تاکہ اس کے ابتدائی تشکیلی عہد کو کسی امکانی ملاوٹ سے پاک ثابت کیا جاسکے جب کہ 'ہندوستانی' اور 'ہندو' کے درمیان کوئی امتیاز فرقہ پرستوں کی لغت میں نہیں پایا جاتا۔

اس طرح کی تاریخ نویسی کے انداز میں ہندوستان یعنی بھارت، وقت سے ماورا ہے۔ یہاں سب سے پہلا انسان پیدا ہوا، اس کے لوگ پہلی انسانی تہذیب یعنی ویدک تہذیب کے خالق تھے جو کہ انڈس-سرسوتی ہی تھی۔ اس تہذیب کے خالق علوم و فنون دونوں میں اوج کمال تک پہنچ چکے تھے اور ان کو ہمیشہ سے موجود ہندوستانی قوم سے اپنے تعلق کا شعور تھا۔ ہندوستانی تشخص، تہذیب اور قومیت کی قدامت کے اس خطبہ کے سبب ہی متعدد اسکا لرحالیہ برسوں میں ہندوستان کے تصور کی ترقی کا مطالعہ اور تجزیہ کرنے کی طرف راغب ہوئے ہیں۔^۵ ان میں سے پیشتر نے

یہ درست دلیل دی ہے کہ ہندوستان بطور ایک ملک ایک طویل زمانے میں ارتقا پذیر ہوا ہے اور اس کے تشخص کی تشکیل کا زیادہ تعلق ان لوگوں کے تصورات سے ہے جنہوں نے وقتاً فوقتاً اس برصغیر میں ہجرت کی اور یہ کہ ہندوستانی نیشنلزم زیادہ تر مغربی سامراجیت کے ردِ عمل کے طور پر ابھرا ہے۔ لیکن تمام اہل علم ہندوستانی قومی تشخص کا سراغ زمانہ قدیم سے لگانے کے رجحان سے دامن نہیں چھڑا سکے۔ مثلاً ایک معتبر ہندوستانی مؤرخ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ 'ہندو' نام 'بھارتی' سے پکارا جاسکتا تھا۔^۱ اس باشندوں کو ایک ہی قوم سمجھتے تھے اور ان کو ایک مشترک نام 'بھارتی' سے پکارا جاسکتا تھا۔^۲ اس نوع کے بیانات ہندو جنگجو یا نہ وطن پرستی (jingoism) سے قریب تر ہیں جو کہ تمام اہم جدید ثقافتی و سائنسی ترقیوں بشمول نیشنلزم کا سہرا قدیم ہندوستانیوں کے سر باندھتے ہیں۔ گرچہ ان کو تفصیلی طور پر مسترد کرنے کا مطلب اس تفصیل کو پھر تازہ کرنا ہوگا جس کو ہندوستان کے تصور کے تاریخی ارتقا کے ضمن میں لکھا جا چکا ہے۔ میں یہ ضرور تجویز کروں گا کہ بھارت اور ہندومت کے متعلق شاندار قدامت کے دعوے اور مؤخر الذکر کے تاریخی اعتبار سے ناقابلِ قبول تصورات کے خلاف بات کروں۔ تاکہ حالیہ برسوں میں ہندو ثقافتی نیشنلزم کے دیو کی مرغوب غذا بننے والے نظریات کا کھوکھلا پن ثابت کر سکوں۔

II

ابتدائی آریاؤں کا جغرافیائی اُفق برصغیر ہندوستان کے شمال مغربی حصے تک، جسے سپت سندھو بھی کہا جاتا ہے، محدود تھا۔ کچھ لفظ 'بھارت' تمام ویدک ادب سے سرے سے غائب ہے تاہم بھارت قبیلے کا ذکر متعدد جگہوں پر مختلف تناظر میں موجود ہے پانینی (۵۰۹-ق۔ م) کی 'اشتادھیا' (Astadhyai) کے مطابق ہمیں پراچیہ بھارت کا حوالہ ملتا ہے جو ایک علاقہ جناپدھاتھا جو کہ شمال میں اڑیسہ اور مشرق میں پراسیہ تک پھیلا ہوا تھا۔^۳ یہ چھوٹا سا علاقہ بھارت کے زیر قبضہ ہوگا لیکن اس کو اکھنڈ بھارت یا ہندو تو اکیپ کے بھارت کے برابر نہیں سمجھا جاسکتا، بھارت ورشا (پراکرت میں بھار دھوسا) کا سب سے پرانا حوالہ کھرویدیا (پہلی صدی قبل مسیح)^۴ کے عہد کی کندہ تحریروں میں ملتا ہے جو اس علاقے کو اپنے ان علاقوں کی فہرست میں شامل کرتا ہے جن پر اس نے چڑھائی کی لیکن اس میں مگدھ شامل نہیں ہے جس کا ذکر ریکارڈ میں علیحدہ کیا گیا ہے یہ الفاظ عمومی انداز میں شمالی ہندوستان کی طرف اشارہ کرتے ہوں گے، لیکن اس کی بالکل صحیح

علاقائی حد بندی غیر واضح ہے۔ ان الفاظ کا استعمال جب ۲۰۰ قبل مسیح سے ۳۰۰ عیسوی تک لکھی جانے والی مہابھارت میں ہوا تو اس سے مراد ایک وسیع جغرافیائی خطہ تھا۔ اس سے برصغیر کے متعلق خاص جغرافیائی معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں اگرچہ دکن کا ایک بڑا حصہ اور اس کے مزید جنوب کے علاقے کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ بھارت ورشا کے پانچ بڑے حصوں میں سے، مدھیہ دیش کا تو اتر سے تذکرہ قدیم ہندوستانی مسودات میں ملتا ہے، امرکوش میں، جس کو نام لنگھن ساسان (Namalinganu sasana) کے طور پر بھی جانا جاتا تھا، چوتھی پانچویں صدی کی ایک تحریر میں بھارت اور آریہ ورت کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔^{۱۱} گیارہویں صدی کے تبصرہ نگار کیشر سوامن کے مطابق آریہ ورت منو کی مقدس سرزمین تھی جو ہمالیہ اور وندھاسلسلوں کے درمیان واقع تھی۔^{۱۲} لیکن ساتویں صدی کے بانا کی قدم بری میں ایک جگہ بھارت ورشا پر تاراپد کی حکومت تھی جس کا حکم چار سمندروں پر (dattacatuhsamudra mudrah) چلتا تھا۔^{۱۳} ایک اور مقام پر اُچینی کو بھارت ورشا سے باہر بتایا گیا ہے۔^{۱۴} جس کے مطابق اس کی جگہ کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دسویں صدی کے سوم دیو کی نییتی واکیا مرتا (Nitivakyamrta) میں لفظ بھارتیہ کا مطلب بھارت کے باشندوں کے علاوہ کچھ اور نہیں لیا جاسکتا جب کہ بھارت خود بھی غیر واضح ہی رہتا ہے۔^{۱۵}

پُرانوں میں بھی بھارت ورشا بہت نمایاں طور پر سامنے آتا ہے لیکن وہ اس کی شکل مختلف انداز میں بیان کرتی ہیں۔ کہیں اس کو آدھے چاند جیسا، یا مثلث سے ملتا جلتا قرار دیا گیا ہے لیکن کسی دوسری میں اس کو ایک معین شکل یا غیر مساوی چوکور یا کھنچی ہوئی کمان کی طرح بیان کیا گیا ہے۔^{۱۶} مارکنڈیا کے مطابق ملک کی شکل اس کچھوے جیسی ہے جو پانی پر تیر رہا ہو اور اس کا منہ مشرق کی جانب ہو۔^{۱۷} بیشتر پُرانوں نے بھارت ورشا کو نو دیپ یا کھنڈ پر مشتمل قرار دیا ہے جو ایک دوسرے سے سمندروں کے باعث جدا ہیں اور ان تک رسائی ناممکن ہے۔ پُرانوں کا بھارت ورشا کا نظریہ قدیم ہند کے ماہرین فلکیات جیسے واراہمی ہیر (چھٹی صدی عیسوی) اور بھسکر اچاریہ (گیارہویں صدی) سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ تاہم انہوں نے جن دریاؤں، پہاڑوں، خطوں اور جگہوں کا ذکر پُرانوں میں کیا ہے، اس کی بنیاد پر بھارت ورشا کے تصور میں وندھیا س کے جنوب کے علاقوں کا کوئی حوالہ نہیں ملتا، اس لیے بھارت ورشا میں جنوبی ہندوستان یقینی طور پر

شامل نہیں تھا۔ گرچہ دسویں اور گیارہویں صدی کی چند کندہ تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کنتال (کرناٹک) بھارت کی سرزمین میں شامل تھا۔^{۱۷} جب کہ چودھویں صدی کے ریکارڈ کے مطابق بھارت ہمالیہ سے جنوبی سمندر تک پھیلا ہوا تھا۔^{۱۸} مجموعی طور پر دستیاب مسودوں اور رزمیہ ادب کے حوالوں سے اس بات کا کہیں عندیہ نہیں ملتا کہ بھارت ورشا کی اصطلاح اس بھارت پر منطبق ہوتی تھی جیسا کہ ہم آج ہندوستان کو جانتے ہیں۔

بھارت کا ایک اور مبہم تصور بارہویں صدی کے جین اسکالر ہیم چندر کی 'Abhidhanacintamani' میں ملتا ہے جس میں وہ بھارت کو پھل کی زمین (phalabhumi) کے برعکس کرم کی سرزمین (karmabhumi) کے طور پر بیان کرتا ہے۔^{۱۹} گرچہ وہ دونوں اصطلاحوں کے مفہوم بیان نہیں کرتا لیکن اس کی آریہ ورت کی تعریف (جو کہ بھارت سے مطابقت رکھتی ہے) منو کی تعریف جیسی ہی ہے۔^{۲۰} درحقیقت ابتدائی ہندوستانی مسودات میں موجود تاریخی جغرافیائی علمی بحثوں میں بھارت کی بجائے آریہ ورت کا زیادہ تذکرہ ملتا ہے۔ تاہم ۱۸۶۰ء کے عشرے کے بعد بھارت ورشا کا نام پورے برصغیر کے نام کے طور پر زبان زد عام تھا اور عوامی لغات میں اس کو شامل کر لیا گیا تھا۔ لیکن اس کا بصری تاثر شاید ۱۹۰۵ء سے پہلے نہیں ابھرا تھا جب رابندر ناتھ ٹیگور نے ایک پینٹنگ بنائی جس میں یہ تصور بنگ ماتا کا سا تھا لیکن بعد ازاں 'ہندوستانی نیشنلزم کے وسیع تر مفاد کے لیے ایک فیاضانہ اقدام کے طور پر اس نے اسے 'بھارت ماتا' کے نام سے موسوم کر دیا۔^{۲۱} گویا یہ انیسویں صدی کی چھٹی اور ساتویں دہائیاں تھیں جب بھارت کے تصور کو 'خود شعوری طور پر اپناتے ہوئے ترقی دے کر مباحث کی سطح سے یکدم بلند کر کے برطانوی۔ نوآبادیاتی، تاریخی، جغرافیائی اور علم النسلیات (ethnological) کے حوالوں پر منطبق کر دیا گیا۔ ساتھ ہی پُرانوں سے زمانی سلسلہ (chronotopes) بھی جوڑ لیا گیا۔^{۲۲}

متعدد تحریروں میں بھارت کو کا حصہ قرار دیا گیا ہے کہ خود جس کا جغرافیائی تعین بھی نہیں کیا جاسکا۔ نہ تو ویدک تحریروں میں اس کا کوئی ذکر ہے نہ ہی پانینی کے ہاں ہے جو کہ جمبو (گلابی سیب کے درخت) کی جانب تو اشارہ کرتا ہے۔^{۲۳} بدھ مت کی ابتدائی بنیادی تحریروں میں (یا جمبودویپ) نامی برعظیم کا بھی قدیم ترین حوالہ ملتا ہے۔^{۲۴} یہ نام 'جمبو درخت سے بنا جو کہ وہاں پایا

جاتا تھا، اس کی اونچائی ایک سو یوجن کے برابر تھی اس کا تئو موٹائی میں پندرہ یوجن اور پھیلی ہوئی شاخیں پچاس یوجن تک لمبی تھی، جن کا سایہ ایک سو یوجن تک جاتا تھا۔^{۲۵} یہ ان چار مہادیپ میں شمار ہوتا تھا جن پر چکاوٹی کی حکومت تھی۔ ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بدھ اور چکاوٹی صرف جمبودیپ میں پیدا ہوئے تھے جس کے لوگ اُتر کرو کے باسیوں کے مقابلے میں زیادہ حوصلہ مند، سمجھدار اور مذہبی تھے۔^{۲۶} ابتدائی بدھ لٹریچر میں جمبودیپ اور اُتر کرو کے متعلق بیانات کے مطابق یہ دونوں ہی تصوراتی خطے تھے۔ تاہم سہال دیپ (سری لنکا) کے ساتھ برابر ملا کر دیکھنے سے جمبودیپ ہندوستان ہی کا نام قرار پاتا ہے۔^{۲۷} اشوک نے اسی لیے اس لفظ کو اپنی پوری ریاست کے لیے استعمال کیا تھا جس میں تقریباً تمام برصغیر ہندوستان سوائے اس جزیرہ نما کے انتہائی جنوبی علاقوں کے، شامل تھا۔^{۲۸}

جمبودیپ کی علاقائی حد بندی کے بارے میں ابہام آنے والی صدیوں کے رزمیہ اور ادبی دونوں مآخذ میں بدستور موجود رہا مثلاً تورمان کے چھٹی صدی کے کتبوں میں جمبودیپ کسی علاقائی حد بندی کی تخصیص کے بغیر ملتا ہے۔^{۲۹} اسی طرح جمبودیپ کی پہچان پُرانوں کے علم کائنات کے خاکوں (تصورات) میں بھی غیر واضح رہتی ہے، جہاں پر اس کو ایک جغرافیائی وجود کی بجائے ایک اساطیری خطے کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ پُرانوں کے مطابق دنیا سات ہم مرکز دیپ یا جزائر پر مشتمل ہے جن میں سے ہر کوئی سمندر سے گھرا ہوا ہے۔ مرکز کے سب سے اندرونی جزیرے کو جمبودیپ کہتے ہیں۔^{۳۰} یہ خاکہ چین مت کے علم کائنات کے تصورات سے مشابہ ہے تاہم وہاں جمبودیپ کو کائنات کے تین تہوں والے ڈھانچے میں مرکزی زمین (madhyaloka) بتایا گیا ہے۔^{۳۱} پُرانوں کے ایک اور تصور کے مطابق جو کہ بدھ مت کے علم کائنات کے تصورات سے مشابہ ہے، زمین کو چار مہادیپ میں تقسیم کیا گیا ہے جس میں سے جمبودیپ سب سے زیادہ بڑا ہے۔^{۳۲} اس لفظ کے ان دونوں تصورات میں بھارت ورش جمبودیپ کے اندر موجود ایک جگہ کا نام ہے جب کہ دوسرے تصورات ان دونوں ناموں کو مترادف سمجھتے ہیں۔^{۳۳}

چونکہ بھارت اور جمبودیپ کے جغرافیہ کے بارے میں یہ دو مختلف انداز کے تصورات بے ترتیب ہیں اور ان کی حیثیت حتمی نہیں ہے، یہ اصرار کہ ان کے باشندے قدیم زمانے میں ایک

قوم کی تشکیل کرتے تھے، محض سونسطائیت ہے۔ اس سے تو ہندوستانی قوم کا وہ تشخص جس کی جڑیں دور افتادہ قدامت میں گڑی ہوئی ہیں اور جسے ہندو تو انے اپنایا ہوا ہے، جائز معلوم ہوتا ہے۔ اس سے ہندو ازم کی مفروضہ ازلی حیثیت کو اہمیت حاصل ہو جاتی ہے جس سے ہندو ثقافتی نیشلزم کو بھی بڑھاوا ملتا ہے۔^{۳۴} دیگر عوامل کے علاوہ اس تصور کو علم آثار قدیمہ کے منظم انداز میں کئی اہل علم خصوصاً بی بی لال کے ہاتھوں غلط استعمال سے بھی تقویت پہنچی ہے۔ بیچ تنز کی کہانیاں، لال کے مطابق لوتھل^{۳۵} میں پائے جانے والے برتنوں پر لکھی ہوئی ہیں اور یہ کہ کالی بنکن کے لوگ مٹی کے تندوروں میں کھانا پکاتے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مستقبل میں ان کے استعمال کا اندازہ بھی رکھتے تھے۔^{۳۶} ان کے دعوے تو اس حد تک گئے کہ ان کے مطابق ہڑپہ کے باشندے جدید ہندو راہ طرز آداب ’نمسکار مدرا‘ اختیار کر چکے تھے اور ہمارے عہد کی کئی شادی شدہ عورتوں کی مانند ہڑپہ کی عورتیں سیندور مانگ میں بھرتی تھیں اور چھوٹی بڑی چوڑیاں جیسا کہ آج بھی رواج ہے بازوؤں کے اوپر کے حصوں تک پہنچتی تھیں۔ وہ آگ کی پرستش بھی کرتے تھے اور اس پر ویدک تحریروں کا تو اتفاق ہے لیکن ہڑپہ کے آثار قدیمہ اس کی گواہی نہیں دیتے۔ یہ لوگ لنگ (Linga) اور یونی کی پوجا کرتے تھے۔ مؤخر الذکر کی پوجا کو تو ہڑپہ عہد تک پھیلا دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس طرح یہ کوشش کی گئی ہے (حال میں چند اہل علم نے بھی جس کی توثیق کی ہے)^{۳۷} کہ اس فرسودہ اور بنیادی طور پر ناقص نظریے کا احیا کیا جائے کہ ہڑپہ کا مذہب جو کہ ہندو ثقافتی قوم پرستوں کے مطابق دراصل ویدک ہندو تھا۔ وہ جدید ہندومت کا خطِ مستقیم میں چلتا ہوا پیشرو تھا۔^{۳۸}

III

ہندو قوم اور ہندومت کی ناقابل یقین قدامت کے بارے میں ایک مسلمہ نظریے کے حامل چند نام نہاد عالموں اور دیگر نے گذشتہ عرصے میں ہندومت کے بارے میں متعدد مثالی نمونے بھی تخلیق کیے ہیں خصوصاً یہ نمونے حال ہی میں درسی کتابوں کی سطح تک سرایت کر چکے ہیں۔ اس کی وضاحت بے شمار کتابوں میں سے اتفاقی طور پر منتخب شدہ دو کتابوں سے بطور نمونہ لیے گئے بیانات سے ہوتی ہے۔ یعنی ’ہندومت ایک پرانا مذہب ہے..... سنٹان دھرم، ہندوستان کی ازلی روحانی روایت‘ ہے۔^{۳۹} ’ویدوں کو دنیا کا قدیم ترین ادب تسلیم کیا جاتا ہے۔ سنٹان کا لفظ اسی

خصوصیت کو اجاگر کرتا ہے۔^{۴۰} آزادی فکر اور یہ انداز پرستش ہندومت ہی کا خاصہ ہے۔^{۴۱} ہندو تاریخ میں جبر یا تبدیلی مذہب کی کوئی روایت نہیں ملتی۔^{۴۲} ہندومت میں سائنس اور مذہب میں کوئی تصادم نہیں ہے۔^{۴۳}

اوپر کے پیرا گراف میں ایسے متعدد کلیشے شامل ہیں جو جنگجو یا نہ ہندو ثقافتی نیشنلزم کو تقویت دیتے ہیں۔ ان میں ایک کلیشے جو ہندومت کی قدامت کے بارے میں ہے جو دائیں بازو کے ہندوؤں کی طوطے جیسی رٹ ہے اور اس کا تجزیہ تاریخی شواہد کی روشنی میں کیا جانا چاہیے۔ سندھو سے اخذ کردہ 'ہندو' جس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اس کے لیے یہ کہانی کافی ہے کہ اس لفظ کے سب سے پہلے معروف استعمال کا سراغ زنداویست (Zend Avesta) تک جاتا ہے جو کہ بہت ہندو کے بارے میں بات کرتا ہے، یہ رگ وید کے سپت سندھو کا مترادف ہے اور اور مزدا کے تخلیق کردہ سولہ خطوں میں سے ایک ہے۔ اس لفظ کا یہ جغرافیائی مفہوم طویل عرصے تک برقرار رہا اور اس میں کوئی مذہبی پہلو شامل نہیں ہوا۔^{۴۴}

ایک اسکالر کے مطابق 'لفظ ہندو' کا مذہبی معنوں میں استعمال سب سے پہلے ہسان تسنگ کے ہاں ملتا ہے جو کہ ہمیں 'مقدس آدمیوں اور داناؤں کی روشن چمک کے بارے میں بتاتا ہے کہ جو دنیا کی ایک چمکتے چاند کی طرح رہنمائی کرتے تھے اور انہوں نے اس ملک کو بھی ممتاز بنا دیا تھا چنانچہ یہ ان۔ 'تو کہلانے لگ گیا تھا۔^{۴۵} چینی زبان میں ہندوستان (انڈیا) کو 'اندو' یعنی چاند کہا جاتا ہے۔ لیکن ان مذہبی آدمیوں اور داناؤں کی اگر کوئی مذہبی وابستگی تھی بھی تو اس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، جس سے اس نظریے کو بالکل بھی سہارا نہیں ملتا کہ ہسان تسنگ نے لفظ ان۔ 'تو کو خاص طور پر مذہبی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ دراصل اس کے بعد آنے والے چینی سیاح آئی۔ سنگ نے اس بیان کی حقانیت کو بھی چیلنج کیا ہے کہ اس ملک کا مشہور نام ان۔ 'تو تھا۔^{۴۶}

اسی طرح یہ بیان بھی ناقابل قبول ہے کہ لفظ 'ہندو' کا استعمال محمد بن قاسم کی ۱۲ء میں فتح سندھ کے بعد شروع ہوا۔ اس بات پر تو زور دیا گیا ہے کہ 'ہندو' کو مذہبی بنیادوں پر شناخت کیا جاتا تھا اور 'ہندو مذہب' سے اب تبدیلی مذہب ممکن ہو گئی تھی،^{۴۷} آٹھویں صدی کے سندھ کے حوالے سے تاریخی مآخذ متعدد غیر اسلامی مذاہب اور برہمن ازم و بدھ مت کے فرقوں کی نشاندہی کرتے ہیں جن کے لیے کلاسیکی مسلم مصنفین کے ہاں عربی مرکب 'برہما سانیہ' استعمال ہوتا تھا

لیکن لفظ 'ہندو' ان کی تحریروں میں جغرافیائی، لسانی، یا نسلی و ثقافتی مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ مثلاً چچ نامہ میں 'ہندوان' کا مطلب عمومی طور پر ہندوستانی ہیں اور ہندوی کا لفظ ہندوستانی زبان کے لیے استعمال ہوا ہے۔^{۴۸} 'ہندو' کا مذہبی مفہوم میں سب سے پہلا استعمال الیبرونی کی کتاب الہند (۱۰۳۰ء عیسوی) میں ہوا۔^{۴۹} جو ایک جگہ ہندوؤں کو بدھوں سے تمیز کرتا ہے لیکن ایک اور جگہ شرمٰنوں (Sramans) (بدھ) اور برہمنوں کا فرق قائم رکھتا ہے۔^{۵۰} وہ لکھتا ہے کہ وہ (ہندو) ہم سے مذہب میں یکسر مختلف ہیں،^{۵۱} الیبرونی کی تفہیم برہمنی مذہبی عقائد اور اعمال تک محدود تھی اور اس کے ہاں لفظ 'ہندو' کا استعمال واضح اور یکساں معنی میں نہیں ہوا ہے۔^{۵۲} اسی وجہ سے اس کو 'ہندو' سے مراد حتمی اور لازمی طور پر ایک مذہب ہی قرار دینے کا اعزاز نہیں دیا جاسکتا۔^{۵۳}

تاہم اس کے ادراک کو ہندو مذہبی تشخص کی ترقی میں ایک سنگ میل ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ لفظ 'ہندو' کے استعمال میں یہ ابہام طویل عرصے تک قائم رہا یہاں تک کہ الیبرونی کے تین صدیوں بعد ہم دیکھتے ہیں کہ ضیاء الدین برنی، جو ہندوستان کا پہلا مسلم مورخ تھا جس نے 'تاریخ فیروز شاہی' لکھی، وہ بھی ہندوؤں کی جانب اشارہ (ہندو اور ہندواں لکھ کر) کبھی تو مذہبی، کبھی سیاسی یا کبھی دونوں ہی معنوں میں ایک مخصوص قسم یا ٹیگٹری کے طور پر کرتا ہے۔^{۵۴} ہندوستان کے غیر اسلامی مذاہب سے اکبر کی مانوسیت اور سرپرستی کے باوجود، سولہویں صدی میں، ابوالفضل اس سے زیادہ بہتر نہیں لکھ سکا کہ وہ برہمن ازم کی تفصیل اس وجہ سے دے کہ یہ معزز ترین مذہب سمجھا جاتا تھا۔^{۵۵} لیکن اس کے یہ حوالے کسی طور پر بھی ہندو مذہب کے تصور کے قریب نہیں جاتے۔ اس کی وفات کے نصف صدی بعد دہلیستان مذہبی کے گمنام مصنف^{۵۶} نے جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ اس نے تمام مذاہب اور فرقوں کا سروے پیش کیا ہے، ایک پورا باب ہندوؤں کے مذہب کے بارے میں مختص کیا لیکن وہ 'ہندو' کی اصطلاح کے استعمال کی کوئی واضح تفہیم دینے میں ناکام رہا ہے۔ اس کی تحریر میں اس لفظ 'ہندو' سے مراد روایت پرست برہمنی گروہ ('Smartians') کے ساتھ ساتھ ہندوستان کے متعدد غیر مسلم مکاتب فکر فرقوں، ذاتوں اور مذاہب کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ایک جگہ یہ عمومی لفظ 'ہندو' جینوں کو بھی اپنے اندر سمو لیتا ہے لیکن ایک دوسری جگہ یہ ان کو الگ کر دیتا ہے جیسا کہ وہ یوگی، سنیا سی، تپاسی اور چارواک کو الگ کر دیتا ہے۔^{۵۷} علی محمد خاں کی گجرات کی تاریخ پر تصنیف، 'مراۃ احمدی' (۱۷۶۱ء) میں یعنی جو کوئی ایک صدی بعد لکھی

گئی، اس لفظ 'ہندو' کے مفہوم میں اسی طرح کا ابہام پایا جاتا ہے۔ وہ اس لفظ سے تمام مذاہب، ذاتوں، ذیلی ذاتوں اور پیشوں کی جانب اشارہ کرتا ہے جن کو مسلمانوں سے علیحدہ کسی ایک گروہ میں شمار کیا جاسکے۔ مزید یہ کہ وہ چین کے رہنماؤں (Shevra) اور عوام (Sharavak) کو ہندو سمجھتا ہے گرچہ وہ ان کے مذہبی عقائد کا فرق سمجھتا ہے اور چینوں اور وشنوتیوں (Maishris) کے درمیان مخالفت کو بھی جانتا ہے۔^{۵۸} ہندو اور ہندومت کی تعریفوں کے بیچ فرق کا دھندلا پن اسی وجہ سے قابل تسلیم ہے۔ بڑی حد تک تو یہ اس حقیقت سے جنم لیتا ہے کہ عربی اور فارسی اہل دانش نے تمام غیر مسلم ہندوستانیوں کو ہندو بیان کیا ہے۔

اس لفظ کے گرد ابہام اس وجہ سے بھی اور بڑھا ہوگا کہ خود کسی ہندوستانی نے چودھویں صدی سے قبل اپنے آپ کو 'ہندو' نہیں کہا۔ سنسکرت میں اس لفظ کا قدیم ترین استعمال ۱۵۳۲ء کے بکا کے کتبوں میں ہوا ہے جو کہ وجے نگر کے پہلے حکمران خانوادے کا دوسرا حکمران تھا، جو کہ خود ان کتبوں میں اپنے آپ کو 'ہندو بادشاہوں میں سے ایک سلطان' یعنی 'ہندورائے سورت ران' کہلاتا ہے۔ اس کے جانشین اگلے ڈھائی سو برس تک (سترہویں صدی کے بالکل ابتدائی سالوں تک) یہی القاب استعمال کرتے رہے۔^{۵۹} ۱۴۳۹ء کی تاریخ رکھنے والے ایک کتبے میں شمالی ہند میں پہلی بار رانا کمبھاوہ پہلا حکمران تھا جس نے اپنے آپ کو 'ہندورائے سورت ران' کہلوا یا۔^{۶۰} گرچہ شاہی خاندان یہ لقب استعمال کر رہا تھا لیکن لفظ 'ہندو' سنسکرت کے عمومی ادب میں انیسویں صدی کے آغاز تک شامل نہ ہو سکا سوائے ایک انوکھے استثناء کے جب جو ناراجہ کے راج ترینگنی^{۶۱} (۱۴۵۵-۹۰) میں اس لفظ کو ہندو گھوشا کے مرکب کی صورت میں استعمال کیا اور شری وار کے چین راجہ ترینگنی (۱۴۵۹-۷۷) نے اسے ہندوؤں کے رواج 'ہندو قسما کارا'،^{۶۲} اور ان کی زبان (hindsthanavaca)^{۶۳} کو فارسی زبان (parasibhasaya) سے الگ بیان کرنے کے لیے استعمال کیا۔ وہ جدید ہندو باتا جو کہ سو پور سے پندرہ میل شمال میں ہے اس کے لیے ہندو واڑہ کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔^{۶۴} گوڑیہ وشنوا کی روایت کی تین سنسکرت تحریریں، جو اوائل سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی کے اواخر تک کی ہیں، ان میں نہ تو 'ہندو' لفظ بالکل غائب ہے۔^{۶۵} نہ ہی یہ لفظ معروف گوڑیہ وشنوا اچاریہ، بلد یو دیا بھوشن، کے 'برہم سوتر' پر لکھے گئے تبصرے (۱۷۵۰) میں ظاہر ہوتا ہے جو کہ کرشن چیتھیہ کی روایت کو سرکاری ادویت ویدانت سے منسلک

کرنے کی کوشش کرتا ہے۔^{۶۶} انیسویں صدی کے نصف اوّل سے پہلے لفظ 'ہندو' سنسکرت تحریروں میں بھی ظاہر نہیں ہوا تھا لیکن برہمنی مذہب کے عیسائیت سے رابطے کے بعد اس کا استعمال شروع ہوا۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں جو مذہبی مناظرے اور مناقشے شروع ہوئے ان کا مرکزی نکتہ عیسائیت بمقابلہ برہمن ازم میں عیسائیت کی مبینہ برتری تھا۔ ۱۸۳۹ء میں سنسکرت میں چھپنے والی 'Matapariksa' جو کہ جان میور کی انجیلی نقطہ نظر سے تنقید تھی، اس نے تین پنڈتوں کو یہ تحریک دی کہ وہ اپنے مذہب کا دفاع کریں۔^{۶۷} ان میں سے ایک پنڈت ہر چندرتارکارپن جانشن نے میور کا جواب دیتے ہوئے اس کو ہندومت کا عظیم ترین دشمن ('ہندو دھرماتے دیریں') قرار دیا۔^{۶۸} اور اس نے ویدک عقیدے 'دھرم' کے لیے مستحق ('ادیکاری') افراد کے لیے شرائط مقرر کیں جس کا مطلب ہے آنے والے جنم میں ہندو ہو جانا (ہندو تو ام پراپیا) ہے۔^{۶۹} لیکن سنسکرت تحریروں میں لفظ 'ہندو' کا استعمال شاذ و نادر ہی رہا۔ انیسویں صدی کے دو بنگالی انسائیکلو پیڈیا پر مرتب کرنے والے اصحاب، رادھا کانت دیب (۱۸۶۷-۱۷۸۳) کے^{۷۰} اور تاراناتھ ترک داسپتی (۸۵-۱۸۱۱) کے^{۷۱} لفظ ہندو کے لیے بہت ہی ابہام زدہ اور بعد کے وقتوں کی Merutantra (اٹھارہویں صدی) کے^{۷۲} علاوہ اور کوئی تحریر بطور حوالہ پیش نہیں کر سکے۔ انہوں نے اسی بنیاد پر اس لفظ کی علم صرف کے اعتبار سے بظاہر صحیح تشریح^{۷۳} پیش نہیں کی ہے۔

قرون وسطیٰ کے مقامی زبانوں کے بھگتی ادب میں بھی لفظ 'ہندو' خال خال ہی نظر آتا ہے۔ بنگالی کی دس گویا وشنو اتحریروں جن کا زمانہ سولہویں سے اٹھارہویں صدی تک کا ہے، ان میں سے پانچ تحریروں کے اسی ہزار شعروں کے جائزے سے یہ معلوم ہوا ہے کہ لفظ 'ہندو' اکتالیس بار اور 'ہندو دھرم' سات بار ظاہر ہوا ہے، اس قلیل تعداد سے قطع نظر زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان شواہد میں کہیں بھی یہ بات واضح طور پر سامنے نہیں آئی کہ 'ہندو' اور 'ہندو دھرم' کے معنی کیا ہیں۔^{۷۴}

ابتدائی پندرہویں صدی کے ودیا پتی، کبیر (۱۵۲۰-۱۳۵۰)، اک ناتھ (۹۹-۱۵۳۳) اور انتھ داس (سولہویں صدی) کے ہاں مختلف تناظرات میں لفظ 'ہندو' کا استعمال ملتا ہے۔ اس وجہ سے ایک اسکالر نے یہ دلیل دی ہے کہ ہندو مذہبی تشخص نے خود کی بنیادی طور پر مسلمانوں اور اسلام کے مخالف کے طور پر ہی تخصیص کی اور یہ تشخص عہد وسطیٰ میں مستقلاً موجود رہا ہے۔^{۷۵} یہ دلیل انتہائی غلط ہے کیونکہ یہ اس معروف غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ تمام غیر مسلم لازمی ہندو تشخص کا حصہ

متصور ہوتے تھے اور یہ بنیادی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے سنت اور بھگتی شعرا 'ہندو' کی اصطلاح کا استعمال ذاتِ پات کے مرکز پر بننے والے برہمنی مذہب کے ماننے والوں کے حوالے سے استعمال کرتے تھے، چونکہ وہ اسی مذہب کے خلاف ہی تو آواز اٹھاتے تھے۔^۶ نوآبادیاتی عہد سے قبل کی سنسکرت تحریروں سے 'ہندو' اور 'ہندو دھرم' کے الفاظ کا غائب ہونا، اور بھگتی ادب میں ان کا کبھی کبھی محدود قسم کا مفہوم اس بات کا عندیہ دیتا ہے کہ ہندوستانیوں نے خود اپنے لیے ہندو مذہبی شناخت کی تخلیق نہیں کی، جیسا کہ کچھ اصحاب نے دلیل دی ہے۔ بلاشبہ نوآبادیاتی دور سے قبل بھی اس لفظ کا استعمال ہوا ہے لیکن یہ تو محض اٹھارہویں صدی کے اواخر یا ابتدائی انیسویں صدی تھی کہ جس سے قبل اس لفظ کو مغربی خصوصاً انگریز اسکالرز نے اپنی ملکیت بنالیا۔^۷ جن کی تحریروں نے نوآبادیاتی انتظامیہ کی معاونت کی تھی تا کہ وہ ہندومت کا ایسا تصور تخلیق کر سکیں کہ جس مفہوم کے ساتھ ہم آج کے عہد میں اس لفظ کو پہچانتے ہیں۔ انگریزوں نے لفظ 'ہندو' کو انڈیا سے مستعار لے لیا، اس کو ایک نئے معنی اور اہمیت بخشی اور انڈیا میں دوبارہ اسے ہندومت کے حقیقی عملیے کے طور پر دوبارہ متعارف کروایا۔^۸ پھر اس کو مردم شمار یوں اور گزٹرز میں ہندوستانی لوگوں کی ایک کیٹگری کے طور پر استعمال کیا۔ چنانچہ ایک عالمی ہندو شناخت کی راہ ہموار کر دی۔ اس عالمی شناخت کا ارتقا ایک طرح سے 'پیزا اثر' کے مساوی سمجھا جاسکتا ہے۔ یعنی نیپلز شہر کی گرم روٹی جب امریکہ برآمد کی گئی تو یہ اٹلی میں تمام تر آرائشوں کے ساتھ واپس لائی گئی اور اٹلی کی قومی ڈش بن گئی۔^۹ اس پس منظر میں ہندومت نوآبادیاتی عہد کی تخلیق ہے اور اس لیے یہ کسی قسم کی قدامت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔^{۱۰} گرچہ بی بی لال اور اس کے پیروکاروں نے کافی بار اس دعوے کو دہرایا ہے کہ وادیٰ سندھ کی تہذیب اور جو کچھ ان کے نزدیک آریا ثقافت تھی، انہی میں ہندومت کا نقطہ آغاز پایا جاتا تھا۔^{۱۱} پھر بھی ہندومت تمام مذاہب سے کم عمر ہے اور یہ انیسویں صدی میں انگریزوں کے ہاتھوں مقبول کیا جانے والا لفظ اور نئی معنویت ہے۔^{۱۲} البتہ یہ کہنا کہ یہ مذہب قائم رہے گا باوجود اس کے مفاہیم میں پائی جانے والے بے انتہا ابہام کے^{۱۳} تو یہ ایک دوسرا معاملہ ہے۔

IV

گرچہ عیسائی مشنریوں کی تحریروں اور برطانوی انتظامی ریکارڈ^{۱۴} میں ہندو ازم کو بطور

ایک مذہبی کیلگری کے ایک واضح اہمیت حاصل ہوگئی، پھر بھی انیسویں صدی سے قبل اس کو کبھی بھی 'سنتان دھرم' کا عنوان نہیں دیا گیا تھا۔ اس اصطلاح کا ترجمہ بھی کئی انداز سے کیا جاسکتا ہے مثلاً 'لا فانی مذہب'، 'لا فانی قانون'،^{۹۵} 'نا قابل شکست محترم نظام'،^{۹۶} قدیم^{۹۷} اور 'ابدی نظام یا طریقہ حیات'،^{۹۸} اس کے کچھ انگریزی میں مساوی تراجم میں جدید ہندو ازم کے مختلف نمائندوں نے جن میں ووک نندا اور رادھا کرشنن جیسے نو ہندوؤں (Neo-Hindus) سے لے کر اصلاحی تحریکوں کے قائدین، ان کی پیروکار اور ان کے مخالفین سب شامل ہیں، سب نے اس اصطلاح (ہندو ازم) کو استعمال کیا ہے۔ اگرچہ اس کا لڑا سے ایک فعال کردار رکھنے والے کے طور پر پیش کرتے ہیں لیکن سنتان دھرم^{۹۹} بنیادی طور پر اصلاحی تحریکوں کے خلاف ایک سخت گیر مزاحمت کی شکل تھی^{۱۰۰} اور اپنے وجود کے لیے قدیم ہندوستانی ادب سے حوالوں پر انحصار کرتی تھی۔ اس اصطلاح کی جانب سب سے ابتدائی اشارہ بدھوں کی شرعی تحریر Dhammapada میں ملتا ہے جس کے مطابق لا فانی قانون (ایشادھرم سائنٹہ)^{۱۰۱} یہ ہے کہ نفرت اور دشمنیاں محض محبت ہی سے ختم ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ بات تو برہمنی تحریروں میں بھی اکثر و بیشتر ملتی ہے۔ مہا بھارت میں اکثر جگہ ایشادھرم سائنٹہ کا استعمال سائنسی اور مذہبی قوانین کی فرض جیسی حیثیت پر زور دینے کے لیے ایک تادیبی فارمولے کے طور پر ہوا ہے۔^{۱۰۲} لیکن شوتیا کیتو کی ماں کو جب برہمن چھین کر لے جاتا ہے تو اس امر کو جائز بتانے کے لیے اس کا استعمال سائنٹ کے جدید حامیوں کو زیادہ پسندیدہ نہیں لگتا ہوگا۔^{۱۰۳} گیتانے اس اصطلاح کا ترجمہ بطور جمع صیغہ کے خاندانوں کے لیے محترم معمولات زندگی (کل دھرم سائنٹہ)^{۱۰۴} کے معنی میں اور کرشن کو مقبول معمولات کا محافظ (شاسوت دھرم گیتا سائنٹہ)^{۱۰۵} بیان کرنے کے لیے کیا ہے۔ اسی طرح سے منو کی قوانین کی کتابوں میں سائنٹ دھرم کے معنی صدیوں سے جاری رواج اور ضابطے، ذاتیں اور خاندان ہیں۔^{۱۰۶} گرچہ پُرانوں میں یہ لفظ بھی مختلف معنی دینے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ متسیا پُران کے مطابق سائنٹ دھرم حرص و تعلق سے مبرا ہونے، ترک دنیا، معاف کر دینے اور زندہ چیزوں سے محبت کرنے جیسی خوبیوں پر مبنی ہے۔^{۱۰۷} وراہا پُران میں ایک لا فانی دھرم کا حوالہ ملتا ہے جس کو کہ وراہا نے شروع کیا تھا^{۱۰۸} اور ایک اور جگہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ لا فانی قانون کے مطابق کسی کو دوسروں کی خوش قسمتی اور اپنی محرومی دیکھ کر رنج و الم کا شکار نہیں ہونا چاہیے (ایشادھرم سائنٹا)^{۱۰۹}

ایک اور پُران میں، شیوا اپنے لافانی دھرم (دھرم سنانہ) ^{۱۰۱} کی وضاحت اس طرح کرتا ہے کہ یہ جھٹان، کریم، چاریہ اور یوگا پر مشتمل ہے گرچہ متعدد رزمیوں اور پُرانوں کے بندوں میں سنان کو کرشن اور دھرم جیسے دیوتاؤں کے اوصاف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، جب کہ خود دھرم کو بھی ایک دیوتا ہی سمجھا جاتا ہے۔ uttararamacarita جسے آٹھویں صدی میں بھوبھوتی نے تصنیف کیا، ایسی ابتدائی سیکولر تحریر ہے جو سنان دھرم کا تذکرہ کرتی ہے اور اسے مقررہ قوانین و رواج کے معنوں میں استعمال کرتی ہے اور خانپور کی تختیاں (چھٹی صدی) جن میں اس کے متعلق قدیم ترین کندہ تحریر ملتی ہے وہ اس لفظ کو سورتی اور سمرتی کے بیان کردہ رسوم اور رواجوں کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتی ہیں۔

(srutismrtivihitasanatanadharma karmanirataya) گرچہ یہ تحریری حوالے اصطلاح 'سنان دھرم' کے مختلف مفہیم بتاتے ہیں، لیکن عمومی طور پر اسے روایتی طور پر مروج مختلف ممالک، ذاتوں اور خاندانوں کے رسوم و فرائض کے معنوں میں ہی سمجھا جاتا ہے جس کا ثبوت اٹھارہویں صدی کی مہاروان تنزرا، (مصنف نامعلوم)، اور ۱۸۴۳ء کی 'Sastratattvavinirndya' (مصنف نیل کنٹھ گورے) ہیں۔ لیکن جب انیسویں صدی میں یہ اصطلاح عیسائیت کے مقابلے میں اپنے آپ کو منوانے کے روایتی انداز میں ایک کلیدی تصور بنی۔ اس کا اظہار تو برہموسماج اور آریہ سماج کی اصلاحی تحریکیں ہیں۔ تب یہ اصطلاح ایک مختصر مانوس اور لافانی اصطلاح بن گئی تھی یہ تمام انواع کا احاطہ کرنے والے اور اپنے اندر سمو لینے والے مذہب کے طور پر پیش کی گئی ہے۔ جس کا کوئی زمانی آغاز یا کوئی تاریخی بانی شخصیت نہیں ہے اور یہ وہ مذہب ہے کہ جس کو نہ تو کوئی اختراعات کی ضرورت ہے نہ ہی اصلاح کی۔ ^{۱۰۱} اس وجہ سے اس 'جاوداں مذہب' کے تصوراتی دھندلے پن اور ابہام میں اضافہ ہوا ہے جس کو ایک انگریز خاتون اینی بیسنٹ نے پہلی بار جا کروا ضح لفظوں و علامتوں سے نوازا، اس نے بھگوان داس جیسے ہندوستانی سکالر کے ساتھ مل کر ایک نصابی کتاب ^{۱۰۲} سینٹرل ہندو کالج بنارس میں سنان دھرم پڑھانے کے لیے لکھی۔ یہ کالج بھی ۱۸۹۸ء میں انہی خاتون کی پہل کاری کے باعث قائم ہوا تھا۔

ہندوازم کو نہ صرف لافانی (سناٹن دھرم) بلکہ ایک ایسے واحد نکاتی مذہب کے طور پر دیکھا جاتا ہے جس میں کائنات کے غیر متحرک ہونے کے عقیدے کے بارے میں اتفاق رائے پایا گیا ہو۔^{۱۰۳} اس طرح کے غیر مبطل تصور کی نہ صرف دائیں بازو کے سیاسی گروہوں بلکہ مذہب کے سنجیدہ عالموں کی طرف سے بھی توثیق ہوتی ہے جو کہ ہندومت کو ان انسانوں کا مذہب قرار دیتے ہیں جو ویدوں کی اتھارٹی کا قانونی حوالہ دے کر روایات کی تخلیق، ترویج اور تقلیب کا کام کرتے ہیں۔^{۱۰۴} پانچویں صدی (ق۔م) کے یاسکانے جو کہ ویدوں کے غیب دانوں (یا مقامی اعتبار سے رسولوں) کے بارے میں یہ بتاتا ہے کہ ان غیب دانوں کو دھرم (ساکشا کترتا دھرم)^{۱۰۵} کا براہ راست تجربہ ہوا تھا، اس سے بھی ویدوں کی جواز دینے کی اتھارٹی کی بالواسطہ طور سے تصدیق ہوتی ہے بعد میں منو نے بہت کھلے لفظوں میں یہ کہہ دیا کہ مذہب کی جڑ تو تمام تر وید میں ہے (vedo, khilo dharmamulam)^{۱۰۶} اور یہ کہ سورتی اور سرتی کی اتھارٹی کو نہ تو چیلنج کیا جاسکتا ہے نہ ہی اس کے بارے میں کوئی وضاحت کی جاسکتی ہے (amimamsya)^{۱۰۷} اس کے بیانات کی فلسفے کے متعدد نظاموں نے بھی حمایت کی ہے اگرچہ ان کا معذرت خواہانہ انداز ایک دوسرے سے کافی مختلف ہے۔ نیائے اور ویشیشیک نے جو گرچہ ویدوں سے تو منسلک نہیں ہیں، اس کو علم کا ایک ذریعہ (پرمان) تسلیم کیا ہے اور ان کے عہد وسطی کے نمایاں مفکرین ادھیوتاکار (Uddyotakara) وچاس پتی مشرا (Vacaspatimisra) اور اڈیان (Udayana) نے اس کا دفاع کیا ہے جس کے لیے ان کو نئے دلائل بھی تراشنا پڑے^{۱۰۸} تاہم ویدک تحریروں کے لیے بہت زیادہ حمایت میماسیانے کی ہے جن کی ویدوں کے ساتھ حقیقی وابستگی اور لگن کو عام طور پر قبولیت حاصل ہے^{۱۰۹} میماسیا کے مفکرین مثلاً آٹھویں صدی کے کمار بیل، پر بھاکر اور منڈن مشرانے اس اصول پر زور دیا ہے کہ دھرم کو جواز تو صرف اور صرف وید ہی سے مل سکتا ہے (vedamulatva)^{۱۱۰} اسی طرح آٹھویں صدی کے شنکر نے وید کے تمام اعلانات کو حاکمانہ قرار دیا ہے۔^{۱۱۱} اور ان کی خلاف ورزی کو بدعت یا کفر کہا ہے۔^{۱۱۲} دراصل وید کی اتھارٹی کو قبول کر لینا برہمنی مذہبی راسخ العقیدگی کا اہم وصف ہے لیکن چونکہ ویدیں صرف چار ہیں ایک غیر منظم قسم کی کیلگری، پانچویں وید بھی ابتدائی ویدک عہد میں سامنے آ چکی تھی^{۱۱۳} جس کا نتیجہ یہ

نکلا کہ ویدوں کے حجم میں کشادگی پیدا ہوگئی، یہ ایسا عملیہ تھا کہ جو عمومی طور پر لکھنے کے رجحان کی عدم موجودگی اور ناپسندیدگی اور برہمنوں کی تمام علم کی زبانی ترسیل کے لیے ترجیح سے بھی ہم آہنگ تھا^{۱۱۴} مہابھارت،^{۱۱۵} پرانوں^{۱۱۶} اور تنز اوں^{۱۱۷} کو پانچویں وید کہا جاتا ہے، ایسے ہی جیسے کہ شیوا اور شنواراایتوں کی تامل زبان میں جذباتی مدح، جس کا زمانہ چھٹی سے نویں صدی تک کا ہے، کو بھی ویدوں کے مرتبے پر فائز سمجھا جاتا ہے۔^{۱۱۸} عہد وسطی کے متعدد مذہبی معلمین نے، جن کے نظریات میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے، اپنی تعلیمات کو جواز ویدوں کی مدد سے فراہم کیا ہے۔ دیانند کہ جنہیں ہندوستان کا لوہر کہا جاتا ہے، ان کی تحریک آریہ سماج کی طرح ہندو احیاء کی جدید اصلاحی تحریکوں کا نمایاں وصف ویدوں کی اتھارٹی کو قبول کرنا ہے۔^{۱۱۹} لیکن ان سب سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ ہندو ازم یک نثاتی کردار کا حامل ہے۔ کیونکہ اس امر کی درست طور پر نشاندہی کی گئی ہے کہ ویدوں سے وابستگی اکثر و بیشتر محض تخیلاتی تھی اور اور اس کو محض ایک مجسمے کے قریب سے گزرتے ہوئے اس کو ہیٹ اتار کر سلام کرنے سے زیادہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ بعد کی زندگی میں جس کا کوئی عمل دخل رکھنے کا ارادہ نہ ہو۔^{۱۲۰}

اس امر کے لیے کافی شواہد موجود ہیں کہ برہمنی مذہب میں بھی ویدوں کو ہمیشہ نمایاں مقام حاصل نہیں رہا ہے۔^{۱۲۱} درحقیقت، وید مخالف نظریت تو رگ وید ہی میں اظہار پانے لگے تھے۔ رگ وید کا مشہور پیراجو برہمنوں کو نراتے مینڈک کے جیسا سمجھتا تھا، ویدوں اور ان کے قاریوں کا تمسخر اڑانے کی ہی ابتدائی کوشش تھی۔^{۱۲۲} برہمنوں پر طنز کرنے کے علاوہ، ویدوں کے علم کو چیلنج کرنے کے شواہد بھی موجود ہیں۔ مثلاً 'کب یہ تخلیق ہوئی اس کا علم تو صرف اس کو ہے جو بلند ترین آسمان پر بیٹھا اس کا شاہد تھا یا شاید اس کو بھی علم نہیں ہے۔'^{۱۲۳} رگ وید میں کئی مقامات پر اندر کو گالیاں دی گئی ہیں اور اس کا وجود ایک سوالیہ نشان ہے۔^{۱۲۴} اس کے بارے میں ایک حمد میں یہ کہا گیا ہے کہ 'اندر کے نام، اگر اندر کا کوئی وجود ہے' (RV VIII 100.3) اور ایک اور سوال اس طرح ہے (RV II 12.5) 'کس کے بارے میں وہ پوچھتے ہیں کہ وہ کہاں ہے؟..... اور وہ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ نہیں ہے.....' (RV II 12) ویدوں کی قربانیوں کے بارے میں تشکیک بھی اسی طرح سوماتہوار 'مہاورت' کے آخر میں ان قربانیوں کو برا بھلا کہنے سے بھی ظاہر ہے جیسا کہ رگ وید کے متعدد ہندوں میں پایا گیا ہے۔^{۱۲۵} ویدوں کے تقدس کے بارے میں تو

ان کی تصنیف کے فوراً بعد ہی سوال اٹھائے گئے تھے۔ اُنپشدوں میں متعدد بندویدوں کی مذمت کرتے ہیں مثلاً منڈاک اُنپشد، چاروں ویدوں کو گھنیا درجے کا علم (aparavidya) قرار دیتی ہے۔^{۱۲۶} اسی طرح زرکت (Nirukta) میں یا شکا (پانچویں۔ چھٹی صدی ق۔ م) کو تشا کو یہ بیان کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ ویدوں کی نظموں کے بندوں میں کوئی معنی نہیں ہے، اور ان کے معنوں میں تضاد پایا جاتا ہے،^{۱۲۷} دھرم شاستر، جو کہ ویدک فکر کا ایک بڑا ذریعہ رہی ہے کے متن میں بھی ویدک رسومات کی تیج کئی کرنے کے اشارے ملتے ہیں مثلاً بدھیان ایسے خیالات کا حوالہ دیتا ہے کہ غیر ویدک مقامی رسومات کو اس کے علاقے میں بھی رائج کیا جائے۔ گرچہ اس کی اپنی رائے یہ ہے کہ کسی کو بھی اہل علم اصحاب کی روایات کے برعکس اعمال کبھی اختیار نہیں کرنے چاہئیں،^{۱۲۸}

برہمنی فکر کے مختلف شعبوں کی نمائندہ متعدد تحریروں میں ویدوں کو جواز عطا کرنے والا کردار سوچنے کے لیے عدم رضامندی پائی جاتی ہے۔ مثلاً 'بھگوت گیتا' میں جو کہ صدیوں سے مقبول ترین ہندو مذہبی تحریر رہی ہے، کرشن، ارجن کو بہت ہی کھلے لفظوں میں بتاتا ہے کہ جو لوگ ویدوں کی مدح سرائی والے بیانات (vedavadaratah) میں لذت محسوس کرتے ہیں وہ دنیاوی خواہشوں سے بھرپور (kamatmanah) ہیں^{۱۲۹} اور ویدوں کی قربانی والی رسومات پر عمل پیرا خواہشات کے مارے پیروکار (kamakamah) اس دنیا میں جمود کا شکار ہو جاتے ہیں۔^{۱۳۰} پُرانوں میں بارہا ویدوں کی بالادستی کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے باوجود یہ کہ ان میں ویدوں سے اپنی وابستگی کا اظہار بھی پایا جاتا ہے۔ ایک پُران کی تحریر کے مطابق خدا تعالیٰ نے پُرانوں کے بارے میں ویدوں کو بول کر کہنے سے پہلے سوچا۔ ایک اور پُران میں ہے کہ ویدوں کی مستحکم بنیاد پُرانوں پر رکھی گئی ہے^{۱۳۱} اگنی پُران کے مطابق اس سے برتر کوئی اور خلاصہ یا صداقت نہیں ہے کہ..... کوئی بہتر کتاب نہیں ہے..... کوئی بہتر شاستر یا سورتی..... اور سمرتی..... نہیں ہے، کیونکہ پُران ہی سب سے اعلیٰ ترین ہیں۔^{۱۳۲} بھگوت پُران کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اس نے ویدوں کو پچھاڑ دیا ہے اور ان سے ماورا ہو گئی ہے۔ گوڑیا وشنوا مکتبہ فکر کے جیوا گو سوامی (سولہویں صدی) نے اس بات کی سختی سے تردید کی ہے کہ یہ تحریر ان (یعنی ویدوں) کی بنیاد پر ہے۔^{۱۳۳} اس کے باوجود کہ تنزک تحریروں کے مصنفین نے اپنے عقائد کی بنیاد ویدوں پر رکھی، لیکن انہوں نے

ویدوں کی اعلیٰ حیثیت (اتھارٹی) کو ضرور کمزور بھی کر دیا۔ مثال کے طور پر اٹھارہویں صدی کی تحریر 'مہانروان تنتر' (Mahanirvanatantra) میں بیان ہے کہ ویدیں، پُران اور شاستر سب کا کالی یوگا میں کوئی بھی مصرف نہیں ہے^{۱۳۴} اور پھر یہ اعلان کیا گیا ہے کہ باقی تمام مذہبی روایات تنترک کلا دھرم میں اسی طرح محصور اور مدغم ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہاتھی کے پاؤں کے نشانوں سے باقی سارے جانوروں کے نقش پامٹ جاتے ہیں^{۱۳۵} ان سب مثالوں سے گرچہ ویدوں کی تنسیخ نہیں ہو جاتی لیکن یہ بات یقیناً پتہ چلتی ہے کہ ویدوں کے بعد کے دور کی برہمنی مذہبی روایات ویدوں کی جانب جواز کی امید لیے نہیں دیکھتیں۔

آج جو ہندو ازم کے طور پر معروف ہے، اس کے اپنے ہی حلقے میں متعدد مذہبی تحریکوں نے بھی حقیقتاً برہمنوں اور ویدوں کی اتھارٹی کو مسترد کیا ہے۔ شیواؤں کا ایک فرقہ 'ویراشیوازم' اس کی مثال ہے جس کے پیروکاروں کو لنگایات بھی کہا جاتا ہے اور جنہوں نے کرناٹک میں بارہویں صدی میں ممتاز حیثیت حاصل کر لی تھی۔ اس فرقے کی وہ تحریریں جو اس کی مذہبی شخصیات کی سوانح پر مشتمل ہیں، کم از کم ابتدائی دور میں تو اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ ویراشیوائیوں نے ویدوں کا تمسخر اڑایا اور متفقہ طور پر ان کو مسترد کر دیا۔ باشواپران (Basavapurana) ان ویدانتوں کے بارے میں بتاتی ہے کہ جن کی بحالہ کے دربار میں توہین کی گئی اور سینا باشواپران یہ بتاتی ہے کہ کس طرح ایک وید اسکالر کی لنگایاتوں نے تھنیک کی جنہوں نے کتوں سے ویدوں کی عبارت پڑھوائی۔^{۱۳۶} اسی طرح جنوبی ہند میں تنکرائی کے شری وشنوائی فرقے کے پیروکاروں نے ویدوں کو مسترد کر دیا اور انہوں نے اپنی وید خود تصنیف کی جسے نالاپراپر بندھم (Nalayiraprabandham) کے نام سے پکارا گیا۔^{۱۳۷} ویدوں کی اتھارٹی کا یہ استرداد عہد وسطیٰ کی مذہبی تحریکوں کا وصف بھی معلوم ہوتا ہے مہاراشٹر میں مہانہاواؤں اور بنگال میں سچیاؤں نے بھی ویدوں کو مسترد کر دیا۔ ایسا ہی پندرہویں، سولہویں صدی کے کبیر اور سترہویں صدی کے ٹکارام اور ایسی بھگتی تحریک کی دیگر شخصیات نے بھی کیا۔^{۱۳۸} یہاں تک کہ انیسویں صدی میں، میں اس وقت جب دیانند سوتی اس بات کا پرچار کر رہے تھے کہ ویدیں تمام علم کا ذخیرہ ہیں، رام کرشن نے ان کو مسترد کر دیا۔ انہوں نے کہا کہ 'صدقت ویدوں میں نہیں ہے، لوگوں کو ویدوں کی بجائے تنتروں کے مطابق عمل کرنا چاہیے کیونکہ ویدیں (pronounce)

ہونے کی وجہ سے ناپاک ہو چکی ہیں۔^{۱۳۹} بظاہر مختلف مذہبی فرقوں کا ویدوں کے اصل مواد کے بارے میں یکساں رویہ نہیں رہا ہے حتیٰ کہ کسی ایک ہی فرقے کی تحریریں بھی باہم متضاد خیالات کی عکاسی کرتی ہیں۔ ایسی صورت حال میں ویدوں پر مبنی ایک نکتاتی ہندومت کی مخصوص شکل کو ایسا اسطورہ قرار دیا جاسکتا ہے جس کو کچھ عالموں اور دائیں بازو کے ہندو گروہوں نے قصداً پھیلایا ہو جو کہ نہ صرف ہندو ازم کی وسیع تر اصطلاح سے گھرے ہوئے ان مذہبی عقائد و اعمال کی تکثیریت کو بھی نظر انداز کرتے ہوں جنہیں کہ نوآبادیاتی عہد میں ایجاد کیا گیا اور بلکہ اپنے ہی ارتقا کے صدیوں پر پھیلے سلسلے کی بھی نفی کرتے ہیں۔

VI

ایک اور فرضی داستان (myth) جو کہ ہندو ازم جیسے فن پارے (یا مصنوع) کے ساتھ تکرار کے باعث وابستہ کر دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ایک روادار مذہب ہے۔ اس کی بنیاد اصل میں ہندوستان پر لکھی گئی اہل یورپ کی تحریریں ہیں، چنانچہ فرانس برنیئر، فرانسیسی ڈاکٹر جس نے ۱۶۶۰ء کے عشرے میں ہندوستان کے طول و عرض میں سفر کیا، یہ کہتا ہے کہ ہندو یہ بالکل دعویٰ نہیں کرتے کہ ان کا قانون آفاقی ہے۔^{۱۴۰} ایمانوئیل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) کے مطابق ہندو دوسرے مذاہب سے نفرت نہیں کرتے،^{۱۴۱} تاہم اس طرح کے خیالات ولیم جوز جیسے مشرقین کی تحریروں اور انیسویں صدی کے مذہبی مصلحین کے خیالات مثلاً وک نندا (۱۸۶۳-۱۹۰۴) نے رگ وید کے مشہور پیرا گراف 'ekamsad vipra vahudha vadanti' کو اپنے اس آدرش کی تائید کے لیے منتخب کیا ہے کہ 'صرف ہندوستان ہی کو رواداری کی سر زمین بننا تھا۔' یہ آدرش جو کہ درحقیقت اس کے اس خیال سے مطابقت نہیں رکھتا کہ تمام عقیدے برابر ہو سکتے ہیں لیکن ہندومت باقی سب سے زیادہ مساوات کا حامل تھا^{۱۴۲} ایک اسکالر کے مطابق^{۱۴۳} رگ وید کے اس اقتباس سے ہمیشہ ہی بہت زیادہ استفادہ کیا جاتا رہا ہے اور اگر اس پیشگوئی کو سنجیدگی سے لیا جاتا تو یہ بارہا بدینتی پر مبنی ثابت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی گذشتہ برسوں میں امرتاسین^{۱۴۴} جیسے بہت نامور اور دیگر اسکالر بھی ابتدائی عہد کے ہندوستان میں مذہبی رواداری اور اشتیاقی خصوصیات کے متعلق بہت اعلیٰ پائے کی باتیں کرتے رہے ہیں۔ یہ درست ہے کہ مذہبی فرقے باہمی مصالحت کی بہتر سطح کا مظاہرہ بھی کرتے رہے ہیں یہاں تک کہ بدھ اور پہلے چین

(tirthakara) آدی ناتھ (Rsabha) جو دونوں ہی رافضیانہ مذاہب سے تعلق رکھتے تھے، ان دونوں کو وشنو کی تجسیم مان لیا گیا تھا^{۱۴۵} اور بدھ کے نام پر قربانی کو حسن کے طلبگار عبادت گزاروں کے لیے تجویز بھی کہا گیا تھا۔ (rupakamo yajed buddham)^{۱۴۶} لیکن یہ بات بھلا دی جاتی ہے کہ شیو کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ ایک بدھ اوتار کا مقابلہ کرنے کے لیے شکر کی صورت میں زمین پر ظہور پذیر ہوا تھا۔^{۱۴۷} اور اس کے پیروکاروں نے وشنو فلسفی مادھو (۱۲۷۸-۱۱۹۹) کی مخالفت کی اور اس پر مقدمہ چلایا تھا۔^{۱۴۸} اسی طرح چودھویں صدی کے ویدانتی فلسفی، مدھواچار یہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اکثر اپنے نقطہ نظر کے خلاف دوسرے نقطہ ہائے نظر کے لیے مثالی رواداری کا مظاہرہ کرتا تھا۔ اس کی کتاب 'Sarvadarsanasamgraha' (یعنی تمام نظاموں کا مجموعہ) کے آغاز میں چارواک مکتبہ فکر کو پیش کیا گیا پھر اس پر تنقید کی گئی اور اس کا اختتام شکر کی ادویتا پر ہوتا ہے جس کو وہ تمام فلسفیانہ نظاموں کا نتیجہ اور سر تاج قرار دیتا ہے۔^{۱۴۹} لیکن جو شے اس میں موجود نہیں ہے وہ یہ ہے کہ یہ انداز تو ہندوستانی روایت ہے کہ پہلے اپنے مخالف کے نظریات پیش کیے جاتے ہیں اور پھر ان کو جھٹلایا جاتا ہے۔ اگر ہم ان مثالوں کو سامنے رکھ کر یہ سمجھیں کہ برہمن ازم کثرت عقیدہ hetrodoxies کو گنجائش دیتا ہے، لیکن ہندوستان کو بطور ایک 'روداری کی سرزمین' کی تمثال سمجھنے کے خلاف کافی تاریخی شواہد موجود ہیں۔ اس حقیقت سے قطع نظر ایک مذہب جس میں ذات پات کا نظام اور چھوت چھات امتیازی اوصاف ہوں وہ رواداری کے فروغ کے لیے اپنے جوہر ہی میں قابل نہیں تھا نہ اب ہے، ذرا ئع یہ ظاہر کرتے ہیں کہ متعدد برہمنی فرقوں اور وہ برہمن ازم جو ویدوں کی اتھارٹی کو تسلیم کرتا ہے اور غیر برہمنی فرقے جو اس اتھارٹی کو مسترد کرتے ہیں، ان سب کے مابین رقابت پائی جاتی تھی۔ چنانچہ دیشکا کی عظیم روایت جو متعدد برہمنوں (تیتیریا Taittiriya، شتھتھتا، Satapatha، آئیتیریا Aitareya اور گوپاتھ Gopatha) کے ذریعے رگ وید سے مہا بھارت اور پُرانوں (بھگوت گیتا، کورما اور دیوی بھگوتا) تک ارتقا پذیر ہوئی ہے اس کو بھی اہل علم نے وشنوازم اور شیوازم کے درمیان تعارض کی ایک داستان سمجھا ہے۔^{۱۵۰} اسے لنگا پر واقع ہر دار کے قریب کنکھلا کے مقدس مقام پر قبضہ کرنے کی دونوں مذہبی گروہوں کے پیروکاروں کی جدوجہد کے طور پر بھی پیش کیا گیا ہے۔^{۱۵۱}

مُدانوں میں برہمنی فرقوں کے مابین فرقہ وارانہ کشمکش کے بے شمار ثبوت ملتے ہیں۔
 وشنو پُران، برہما اور شیوا کے اوپر وشنو کی برتری کا دعویٰ کرتی ہے^{۱۵۲} جبکہ سور پُران، شیو کی برتری
 ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے جس نے وشنو کو سودرشن چکر Sudarsanacakra عطا کیا^{۱۵۳}
 شیوا کی تعصب پسندی، مذہبیاتی اختلافات اور مناظروں سے بہت آگے بڑھ گئی تھی۔ مثلاً راما نوچ
 (۱۱۳۷-۱۰۱۷) کے مقدمے میں یہ انتہا پر نظر آتی ہے جس کو سری رنغم (تاتل ناڈو) میں ۱۰۹۸ میں
 اپنی سرگرمیوں کے مرکز سے نکل جانے پر مجبور کیا گیا کہ وہ تقریباً پچیس سال تک میسور
 (کرناٹک) چلا جائے۔^{۱۵۴} پھر چٹم برام مندر کے صحن سے کیوننگا دوئم نے وشنو کا مجسمہ ہٹا دیا
 تھا، اور سہا کی یہ شرط تھی کہ شیواؤں کو جو آزادانہ وشنواؤں سے میل جول رکھتے تھے، اس حق سے
 محروم کر دیا جائے۔^{۱۵۵}

جب کہ شیواؤں اور وشنواؤں کی باہمی دشمنی کی اور بہت سی مثالیں موجود ہیں، انہی ذرائع
 سے برہمن ازم اور دوسرے غیر مقلد فرقوں کے درمیان تصادم کی تصدیق بھی ہوتی ہے۔ مثلاً جین
 ازم سے برہمن ازم کی دشمنی کے ابتدائی شواہد، اس کی تحریر آیار تلستم Ayarangasuttam سے
 ملتے ہیں۔ جس کے مطابق راہب دن میں خود کو چھپائے رکھتے تھے اور رات کو سفر کرتے تھے مبادا
 ان پر جاسوس ہونے کا شبہ نہ کیا جائے۔^{۱۵۶} اسی طرح کوٹلیہ کی ارتھ شاستر میں ورسالہ اور پاشنٹرا
 جیسے غیر ویدک فرقوں کے پیروکاروں کا بہت بہت حقارت سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ (مثلاً شاکیہ،
 آجیویکا) ان کو چتا کی زمین کے آخری سرے کے قریب جگہ دی گئی
 (pasandacandalanam samasanantevasaha) ہے اور ان کو دیوتاؤں اور روحوں
 کے اعزاز میں کھانے کی دعوت میں بلانے پر بھاری جرمانہ بتایا گیا ہے۔^{۱۵۷} گرچہ اشوک کے
 احکامات میں لفظ پاشنٹرا لازمی طور پر تحقیر ہی کے طور پر استعمال نہیں ہوا ہے کیونکہ اس نے دھرم
 مہان ماتراؤں کا تقرر اس لیے کیا تھا کہ وہ نہ صرف بدھوں کے سنگھاؤں، برہمنوں اور آجیوکاس
 کے معاملات کی بلکہ دوسرے مذہبی فرقوں کی بھی نگرانی کریں (pasandesu)^{۱۵۸} تاہم اشوک
 کی پالیسی کا امتیازی نکتہ یعنی اختلاف رکھنے والے فرقوں کے لیے رواداری بعد کے زمانوں میں نظر
 نہیں آتی۔ کیونکہ دوسری صدی (ق۔م) کی شاندار پتانجلی (Patanjali) کے مشاہدے کے
 مطابق شرمن اور برہمن ازلی دشمن ہیں (virodhah sasavatikah) جیسے کہ سانپ اور

نیولا۔ ۱۵۹ بدھوں کی تحریر Divyavadana (تیسری صدی) نے پیشاوتر سانگ کو بدھوں کی خوب خبر لینے والا قرار دیا ہے جو کہ چار درجے کی فوج لے کر باہر نکلا اور سیالکوٹ تک سٹوپوں کو تباہ کیا، خانقاہوں کو جلایا اور راہبوں کو قتل کرتا گیا۔ سکالہ (سیالکوٹ) میں جا کر اس نے ہر شرمین کا سر لانے کے بدلے ایک سو دینار کے انعام کا اعلان کیا۔ ۱۶۰ علم الکلام کی رقابتوں اور پیروکاروں کی سزاؤں کے اعتبار سے دیکھا جائے تو برہمنوں کی بدھوں اور جین مت والوں سے دشمنی ابتدائی عہد وسطیٰ میں بہت زیادہ شدت اختیار کر گئی تھی ساتویں صدی کے ادھیوتاکار کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے بدھ منطق دانوں ناگارجون (Nagarjuna) اور دگنناگ (Dignag) کے دلائل کو نویں صدی کے واجپتی مشرانے مزید تقویت دی تھی۔ ایک اور بدھ مخالف منطق دان اور نویانیائے مکتب کے بانی ادھیان نے اپنی کتاب (Atmatattvaviveka) میں بدھوں کے ملحدانہ نظریات پر کڑی تنقید کی تھی یہ کتاب بدھوں کے نظریات کو یکسر مسترد کرنے کے حوالے سے بھی (یعنی Buddhadhikkaragrantha) مشہور ہے کئی برہمنی مفکرین نے جو کہ نیائے مکتب سے متعلق نہیں ہیں نے بھی بدھ مت اور جین مت پر تنقید کی ہے۔ مثلاً آٹھویں صدی کے کمارا بھٹہ نے جو جنوبی ہند کا ماہر علم الکلام ہے، تمام غیر راسخ العقیدہ مذہبی تحریکیں خصوصاً بدھ مت اور جین مت کو مسترد کیا ہے کیونکہ اس کے خیال کے مطابق جو کچھ بھی ویدوں کے بیان سے متضاد ہے، اس کو مسترد کرنا ہی ہوگا (virodhe tv anapeksyam syad) ۱۶۱ وہ تو اس حد تک بھی کہتا ہے کہ وہ ناشکر گزار اور بیگانہ بچے ہیں جو اپنے والدین کے احسانات تسلیم کرنے سے بھی انکار کرتے ہیں کیونکہ وہ ویدوں کے اہمسا کے نظریے کو اپنے وید مخالف پروپیگنڈے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ۱۶۲ کمارا لاکا ایک کم عمر معصر، شکر تو اور بھی زیادہ سخت گیر اور غیر مصلحت کوش ہے۔ وہ ویدوں سے ہٹ کر تمام روایات حتیٰ کہ بھگوتوں اور پانچرتن (Pancaratrins) کی روایتیں بھی مسترد کر دیتا ہے۔ ۱۶۳ اور بدھ پر غیر مرمیوٹ طفلانہ گفتگو (asa m baddhapralapitva) یا پھر جان بوجھ کر نفرت آمیزی کے باعث انسانیت کو پریشانی کی طرف لے جاتا ہے۔ ۱۶۴ اسی طرح سے مدھوسودان سرسوتی جو سولہویں صدی کا بھگوت گیتا کا بنگالی مبصر ہے، اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ مادہ پرستوں، بدھوں اور دوسروں کی تعلیمات بھی ملیچھوں کی تعلیمات جیسی ہیں، اس لیے وہ ان سب کو اپنے تبصرے سے خارج کر دیتا ہے۔ ۱۶۵

راخ العقیدہ فلسفیوں کے رویوں کی بازگشت پُرانوں کے متن میں بھی ملتی ہے۔ مثلاً سورپُران کے مطابق چارواکوں، بدھوں اور جین مت والوں کو کسی سلطنت میں آباد نہ ہونے دیا جائے۔^{۱۶۶} اسی طرح ابتدائی عہد وسطیٰ کی تحریروں میں بدھوں اور جینوں کی بہت ہی تحقیر آمیز تصویر پیش کی گئی ہے۔ ساتویں صدی کے پالوا کے ایک حکمران مہندرورما کی تحریر کردہ ایک سوانگ (farce) بنام متولا سا پرہسنا (Mattavilasa Prahsana)، بدھوں کو اخلاقی اعتبار سے پست، بددیانت اور زمین کا جھاگ (بے وقعت چیز) کہتی ہے، ایک بدعنوان بدھ راہب کو یہ پوچھنے پر مجبور کیا جاتا ہے 'بدھ نے عورتوں کو ملکیت میں رکھنے اور سورا پینے کی اجازت دینے کے بارے میں کیوں نہیں سوچا؟' Kinnukhalu striparigraha surapanavidharam ca na drstam?^{۱۶۷} کرشن مشرا کے لکھے ایک ڈرامے 'پرابودھا چندرودیا' Prabodhacandrodaya (گیارہویں صدی) نے بدھ مت اور جین مت دونوں کو تماسیدکا (اندھیروں سے نکلتے ہوئے)، ایک بدھ راہب کو دنیاوی لذتوں میں گم ہوتے ہوئے^{۱۶۸} اور ایک جین راہب کو ننگا، مردانگی سے عاری (nivirya)، سر کے بال منڈے ہوئے اور اپنے ہاتھ میں مور کا ایک پر پکڑے ہوئے بتایا ہے۔^{۱۶۹}

غیر مقلد فرقوں نے بھی اس رویے کا پورے اہتمام سے جواب دیا ہے۔ بارہویں صدی کے جین اسکالر ہیم چندر اسی لیے منو کی جانوروں کی قربانی کے متعلق آیات کو ہمساشستر^{۱۷۰} کا حصہ قرار دیتا ہے اور ساتویں صدی کا جینا داس، مہیشوارا (شیوا) کو ایک ایسی راہبہ کا بیٹا قرار دیتا ہے جس کو ایک جادوگر نے جادو سے حاملہ کیا تھا تا کہ وہ اپنی قوتوں کو کسی مناسب جگہ محفوظ کر سکے۔^{۱۷۱} جہاں عہد وسطیٰ کا سوانحی ذخیرہ برہمنی فرقوں کے لیے معاندانہ بیانات سے بھرپور ہے وہیں اس میں جین مت کے عظیم اساتذہ کے ہاتھوں مباحثے میں بدھوں کی شکست کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔^{۱۷۲} بدھوں کے غاروں پر جینوں کے قبضہ کرنے کے شواہد بھی ملتے ہیں۔^{۱۷۳} خود بدھ بھی برہمنی دیوتاؤں اور عقائد کی توہین کرنے میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔^{۱۷۴} تبت کا عالم دھرما سوامی، جنہوں نے تیرہویں صدی میں بہار کا دورہ کیا تھا، یہ بتاتا ہے کہ بدھوں نے مہاتما بدھ کی تصویر کے سامنے شیو کی تصویر لگا رکھی تھی تا کہ اسے غیر بدھوں کے غیض و غضب سے بچاسکیں۔^{۱۷۵} انہوں نے نہ صرف برہمنوں کی لنگا میں تیرتھ کے مقام پر غسل لینے کی رسم پر تنقید

کی ہے بلکہ کئی برہمنی دیوتاؤں کو بیچ اور بدھ دیوی دیوتاؤں کے تابع بیان کیا ہے۔^{۱۷۶} یہ تو ابتدائی عہد وسطیٰ کے بدھ دیوتاؤں کے مجسموں میں دیکھا جاسکتا ہے جو کہ شیواؤں کے دیوتاؤں کو پیروں تلے روند رہا ہے۔^{۱۷۷} گرچہ بدھوں اور جین مت والوں کی شیوازم کی جانب نفرت کے شواہد بہت زیادہ تعداد میں نہیں ہیں اور ان میں زیادہ تحقیق کی بھی ضرورت ہے، لیکن یہ کلیتاً ناممکن نہیں ہے کہ قرون وسطیٰ میں شیو مخالف لٹریچر کو تباہ کر دیا گیا ہو۔^{۱۷۸}

شیوائی اور وشنوائی دشنام طرازی جو بدھوں اور جینوں کے خلاف ہوئی، خالی خولی الفاظ سے بہت آگے تھی کیونکہ اس ایذا رسانی کے مناسب ثبوت پہلے ہزاریے کے وسط سے ابتدائی عہد وسطیٰ تک کے ذرائع میں ملتے ہیں۔ ہوان تسانگ بتاتا ہے کہ ہرش وردھن کے ہم عصر گوڑا کے بادشاہ شاشانک (Sasanka) نے گیا کا بودھی درخت کٹوا دیا اور مقامی مندر سے بدھ کا مجسمہ ہٹوا دیا۔ وہ مزید بتاتا ہے کہ بن مہیر کول نے جوشیوا کا عقیدت مند تھا، سولہ سو بدھ سٹوپے اور خانقاہیں تباہ کر دیں، ہزاروں بدھ راہبوں اور عقیدت مند عوام کو قتل کروا دیا۔^{۱۷۹} اس کے اس بیان کی تصدیق گیارہویں صدی کے کلہان نے بھی کی ہے جو اس سے پہلے دور میں کشمیری بادشاہوں کے ہاتھوں بدھوں کو اذیت دینے کا حوالہ دیتا ہے۔ گرچہ مندروں کی لوٹ مار اور تباہی جو کلہان کی راج ترنگنی میں ملتے ہیں وہ بادشاہوں کی دولت کے لیے حرص ہی کا نتیجہ ہے، لیکن ان میں سے کچھ یقیناً بدھوں کی جانب دشمنی کے مظہر بھی ہیں۔ اسی نوع کا ایک بہت ابتدائی واقعہ اشوک کے بیٹے جالوک جو کہ شیوائی تھا، اس کے ہاتھوں ایک بدھ وہاڑ کی تباہی ہے۔^{۱۸۰}

کشمیر میں بدھوں کی ایذا رسانی کے اہم شواہد بادشاہ کشم گپت (۵۸-۹۵۰) کے عہد کے ہیں جس نے سری نگر میں بدھوں کی خانقاہ بے اندر وہاڑ کو تباہ کیا اور اس کے میٹرمل کو ایک مندر بنام کشیم غورایشور کی تعمیر میں استعمال کیا۔^{۱۸۱} ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اتر پردیش میں سلطان پور ضلع میں سینتالیس قلعہ بند شہروں کے اجاڑ مقامات بدھ شہروں کے کھنڈرات ہیں جنہیں اس وقت آگ سے تباہ کر دیا گیا تھا جب برہمن ازم نے بدھ ازم پر آخری فتح حاصل کر لی تھی۔^{۱۸۲} شمالی ہند کے چند کتبوں اور پُرانوں کے چند پیرا گراف میں بھی بدھوں کی اذیت رسانی کی شہادتیں ملتی ہیں۔ ایک متقی روایت یہ ہے کہ گیارہویں صدی کے کلاچور کے بادشاہ کڑن نے مکدھ میں بہت سے بدھ مندر اور خانقاہیں تباہ کر دیں۔ ایک متقی تحریر 'pagsam-jon-zang' میں چند ہندو

انتہا پسندوں کے ہاتھوں نلند کی لائبریری کے نذر آتش کرنے کا حوالہ بھی ملتا ہے۔^{۱۸۳} جنوبی ہند میں بدھوں کے لیے دشمنی کی ایک دلچسپ مثال بھی ملتی ہے۔ تیر و منکائی، جو ایک وشنوائی درویش شاعر تھا، اس نے تیر ہویں صدی کی ایک اکوثریر کے مطابق بدھ کی ایک بڑی طوائی تصویر (image) ناگ پٹینم کے سنو پاسے چرائی اور اسے ایک مندر میں دوبارہ استعمال کرنے کے لئے پگھلا لیا، یہ مندر خود شنود یوتانے اس کو تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا۔^{۱۸۴}

جبکہ ایسے تمام شواہد بدھوں کے لیے دشمنی کی طرف اشارہ کرتے ہیں جین مت کے خلاف دشمنی اور ایذا رسانی کے شہاد اس سے کہیں زیادہ ہیں خصوصاً جنوبی ہندوستان میں جہاں جاں نثار نہ شیوازم (نایاناز) اور وشنو اوزم (الواراس) دونوں ہی جین مت والوں کو 'غیر' کے طور پر چھٹی ساتویں صدی اور اس کے بعد سے پیش کرتے آئے ہیں اس کا ثبوت دسویں صدی کی تیوارام Tevaram سے ملتا ہے جو کہ نایانار کے تین ابتدائی دور کے نمایاں ترین درویش شاعروں سے منسوب حمد کا مجموعہ ہے ان میں سے دو یعنی ساتویں صدی کے اپاز اور سمبندر جینوں کی غلیظ زبان میں بے عزتی کرتا ہے۔ اپارا نہیں کہتا ہے 'بے شرم جین راہب'، 'عریاں جین جورات کو روزہ رکھتے ہیں'، 'مکار راہب جو وحشیوں کے انداز میں کھاتے ہیں'، 'کمرور اور غلیظ جین جن کے دانت پیلے ہیں'۔ سمبندر نے جینوں کی مذمت بھی ایسے ہی الفاظ میں کی ہے۔ وہ انہیں کہتا ہے، 'دیوانے جین راہب جو چٹائیاں پہنتے ہیں، اپنے بال نوچتے ہیں اور کھڑے ہو کر اپنا کھانا کھاتے ہیں'۔^{۱۸۵} ان دونوں نایانار درویشوں کی جینوں سے مذبھیر کی واضح تفصیلات بارہویں صدی کے سوانحی پارہ، پیری یا پرانم Periyapuram ہیں جسے سیکیلار نے تحریر کیا۔ اس داستان کا اہم اور معروف حصہ اس امر سے متعلق ہے کہ کس طرح سمبندر نے جینوں کو تمام مقابلوں میں شکست دی اور مادھورا کے پانڈیان بادشاہ کو جین ازم چھوڑ کر شیوازم قبول کرنے پر مجبور کر دیا جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ آٹھ ہزار جین راہب ہلاک کر دیئے گئے گرچہ اس قتل و خون کا کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہے۔^{۱۸۶} شیواؤں کی جینوں کے لیے عدم برداشت کی تصدیق مادورا کی استحال پُران میں موجود کئی (لیجینڈ) داستانوں سے ہوتا ہے۔^{۱۸۷} اسی طرح ساتویں صدی میں تیر و ملو پلی ضلع (تامل ناڈو) کے سب سے پرانے معلوم جین غار مندر کو شیو کی مقدس جگہ میں تبدیل کرنا^{۱۸۸} کچی پورم میں کیلاش ناتھ مندر کی دیواروں^{۱۸۹} اور مادھورا کے مینا کشی مندر کے سنہری کنول

والے تالاب کے منداپم پر تشدد کی منظر کشی، یہ سب تامل ناڈو میں جین مذہب والوں کو جو مصائب برداشت کرنا پڑے، اس کے ثبوت دیتے ہیں۔

تامل ناڈو سے باہر بھی جینوں کی اذیت کشی کے شواہد پائے جاتے ہیں۔ مثلاً کرناٹک میں، جنگجو شیوا کی لگائیاں فرقے کی طرف سے مستقلاً نفرت اور چڑ پائی جاتی تھی جو کہ بارہویں صدی میں شروع ہوئی۔ اس کے قائد باشوا کی سوانح سے جینوں کے قتل عام کے ثبوت مل جاتے ہیں۔^{۱۹۰} چنانچہ جین مندروں کو شیواؤں کی مقدس جگہ میں تبدیل کرنے اور جین مت کے آثار کو برباد کرنے کی تفصیل محفوظ ہے^{۱۹۱} ۱۱۶۰ء میں ایک جین مذہبی ادارے کی نمایاں بے حرمتی جس کا ذکر کرناٹک کے ایک کتبے اور چینا بساواہران میں ہے، ابلور میں کی گئی جب ویشیوا ایکانترازمیہ نے جینوں کو ایک مناظرے میں شکست دی اور ان کا مندر تباہ کر دیا۔ پھر اس نے یرو مناتھ کے اعزاز میں ایک مندر تعمیر کیا جس میں ایسے مناظر کی تجسیم کی گئی جس میں اس کا جینوں سے مقابلہ دکھایا گیا تھا۔^{۱۹۲} جینوں پر ظلم و ستم اس قدر بڑھا کہ چودھویں صدی میں ان کو بے نگر کے حکمران خاندان سے مداخلت کی درخواست کرنا پڑی، لیکن ویشیوا ان کو تنگ کرتے رہے جس کی تفصیل آندھرا پردیش کے سری سلیم علاقے میں پائے جانے والے سولہویں صدی کے متعدد کتبوں سے ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک کتبے کے مطابق لنگانامی ایک سردار تو شوی تا مبر جینوں کا سر قلم کرنے میں فخر محسوس کرتا تھا۔^{۱۹۳} جین تو بہت بعد کے زمانے تک نفرت کا شکار لوگ رہے۔ جس کو hastina tadyamano pi na gacched jainah-mandiram جیسی نظموں میں یاد کیا جاتا ہے (یہاں تک کہ اگر کسی کو ہاتھی کے پیروں تلے روندے جانے کا خوف ہو تو بھی کسی کو جین مندر میں داخل نہیں ہونا چاہیے)^{۱۹۴}

شواہد کا ہمارا یہ جائزہ گرچہ تمام تر تفصیلات نہیں دیتا لیکن یہ ضرور ظاہر کرتا ہے کہ برہمنی فرقوں کے ماننے والوں نے غیر برہمنی عقائد کے لیے رواداری کا مظاہرہ نہیں کیا، جیسا کہ کہا جاتا ہے بلکہ اس کے برخلاف ابتدائی عہد وسطیٰ میں انہوں نے مذہبی تصادم کو بڑھانے اور فرقہ وارانہ تشدد کو مستقل جاری رکھنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اسی کے ساتھ ان کی عسکریت پسندی بھی بڑھتی گئی۔ کتبوں کے مواد کا تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ چٹھ catta کی اصطلاح جو کہ رزمیہ تصاویر میں بھٹ bhatta کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے، یہ ظاہر کرتی ہے کہ برہمنوں نے عسکری/حربی فنون

(Martial arts) میں تربیت بھی حاصل کی تھی۔ چٹہ (catta) لفظ جو پرتھوی پورم (۸۶۶ عیسوی) کے ریکارڈ میں پایا جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ برہمن طلبا کو نہ صرف ویدک ادب پڑھنا ہوتا تھا بلکہ سلائی نامی مراکز میں عسکری تربیت بھی حاصل کرنا ہوتی تھی جو کہ مقامی وشنومندر سے منسلک ہوتے تھے۔^{۱۹۵} اسی طرح کے مراکز جنہیں مندروں سے امداد ملتی تھی، ابتدائی عہد وسطیٰ میں کیرالہ میں پائے جاتے تھے۔ ان میں سے ایک اہم مرکز کانتالور سلائی تھا جو کہ چولاسیرا (cola-cera) کے تنازعے میں اپنے عسکری کردار کے باعث بہت مشہور ہو گیا تھا۔^{۱۹۶} چالوکیہ اور پلاوا کے علاقوں میں سلائی مراکز کے مقابل کے مراکز گھائیٹکا کہلاتے تھے۔ ان میں سے بھی ایک مشہور مرکز کانچی میں تھا۔ سلائی اور گھائیٹکا مراکز میں برہمنوں کو عسکری تربیت فراہم کرنے کی شمالی اور جنوبی ہند کے ادبی ذخیرے سے بھی تصدیق ہوتی ہے۔^{۱۹۷} یہ حقیقت جس کا لازمی تعلق شکر مکتب کے جنگجو یا نہ درویش سلسلے سے معلوم ہوتا ہے^{۱۹۸} برہمنی فرقوں کی عسکریت بندی اور مندر ملیشیا کی افزائش کے باعث اسلحہ بردار برہمنوں اور غیر برہمنی فرقوں کے ماننے والوں کے درمیان تشددانہ تصادم کے حالات پیدا ہو گئے تھے۔

اس امر میں کوئی خاص شک نہیں ہے کہ دوسرے مذاہب کی طرح برہمن ازم جو ہری طور پر غیر روادار ہے اور اس کی عدم رواداری جس کا اظہار تشدد میں ہوتا ہے، اس کو عسکری برہمنوں سے خاصی پائیداریت/قوت ملی ہوگی۔ چنانچہ اس دعوے کو قبول کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ہندوازم میں بجائے اخراج کے انجذاب کی صلاحیت زیادہ ہے، یا یہ کہ رواداری ہندوازم بطور ہندوازم کی روح ہے،^{۱۹۹} بعینہ یہ کہنا کہ اسلام نے اس سرزمین میں تشدد متعارف کروایا جواب تک اس سے نا آشنا تھی، بہت سے شواہد کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ جنگجو درویش اور عسکری سادھوؤں کے گروہ اسلام کے ہندوستان میں آنے سے پہلے ہی وجود میں آچکے تھے اور وہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ ہی برسر پیکار رہتے تھے۔^{۲۰۰}

VII

وہ اہل علم اور سیاستدان جو روادار ہندومت کو خراج تحسین پیش کرتے رہتے ہیں اور اس کو ایسا مذہب قرار نہیں دیتے کہ جس میں تبدیلی مذہب کی ذرا سی گنجائش ہو، وہ خاصے پریشانی کا شکار رہتے ہیں، کیونکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہندوازم کو عیسائیت اور اسلام سے ممتاز کر سکیں۔ گرچہ وہ

برہمنی فرقے جن کو ہندو ازم کی اصطلاح کے تحت یکجا سمجھا جاسکتا ہے، انہوں نے عیسائیت یا اسلام کی مانند تبدیلی مذہب نہیں کروایا ہوگا لیکن ہندوستان کی ابتدائی تاریخ کے مآخذ یہ بتاتے ہیں کہ تبدیلی مذہب کوئی غیر معروف بات نہ تھی۔ بعد کے دور کی ایک ویدک تحریر Tandya Brahmana جس کا دوسرا نام 'Pancavimsa Brahmana' بھی ہے۔ وہ 'وراتی ستوم' قربانی کو بیان کرتی ہے جو کہ راسخ العقیدہ آریاؤں سے معاشرتی میل جول کی اہلیت حاصل کرنے کے لیے دینا پڑتی تھی۔ عموماً وراتی قربانی برہمنی مذہب کے دائرے سے باہر رہنے والے لوگوں کو دینا پڑتی تھی اور وراتی ستوم کی رسم کا مقصود ہی ان کا برہمنی مذہب میں داخل ہونا ہوتا تھا۔^{۲۰۱}

دشکا کی تقریب کو بھی اس ضمن میں بیان کیا جاسکتا ہے جس کا عام طور پر مطلب ابتدا (upanayana) کرنا یا تقدس حاصل کرنا ہے اور اس میں 'موت کا دنیاوی زندگی کو ختم کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان مقدس علم اور دانشمندی حاصل کرنے کے قابل ہو جائے، وجودی اعتبار سے ایک اعلیٰ تر درجہ اور بہشتی زندگی تک بہتر رسائی حاصل ہو جائے۔'^{۲۰۲} اس تقریب کے متعدد رسوماتی تناظر میں معنی اور اہمیت کی تفصیلات بیان کیے بغیر اس کی اہمیت کو مختلف ہندوستانی مذاہب میں زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً وشنو ازم میں اس تقریب کا مقصد پاکیزگی حاصل کرنا ہے جس کے بغیر کسی فرد کو اس مذہبی نظام یا جمعیت میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔^{۲۰۳} اسی طرح کشمیر میں شیوازم میں لازمی طور پر شیواہیت (Shivahood) حاصل کرنے کا اہم ترین طریقہ 'دشکا' ہے، ویرشیوا کیونٹی کے لیے دشکا لازمی فعل ہے کیونکہ صرف اسی طریقے سے ویرشیوازم کے دروازے ان کے لیے کھولے جاسکتے ہیں۔ یہاں ایک خاص اہمیت کا حامل یہ پہلو ہے کہ یہی راستہ ان افراد کے لیے بھی ہے جو اس مذہب کے حلقے میں آنا چاہتے ہوں۔^{۲۰۴} اس طرح دشکا اوپر بیان کردہ مذاہب کے لیے بہتر اور لازمی مرحلہ ہے اور اس تقریب کی موجودگی خود ان مذاہب میں تبدیلی مذہب کے امکانات کا لازمی اظہار کرتی ہے۔

گرچہ اس تقریب کی نوعیت اور اس رسم کی اہمیت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔^{۲۰۵} لیکن شیوائی فرقے میں قبول مذہب کا عمل بھی عام معلوم ہوتا ہے۔ ۱۱۵۶ء میں کلیانہ میں باسوانے جس خانقاہ کی بنیاد رکھی، ساتھ ہی ویرشیوا کی ہندستان کے مختلف حصوں میں بارہویں صدی کے بعد قائم کردہ پانچ روایتی خانقاہوں کا بنیادی کام ہی غیر لگائیات کو ویرشیوازم قبول کروانا

تھا^{۲۰۶} روایات کے مطابق کرناٹک میں ایکٹا درامیہ کی جینوں کے اوپر فتح کے بعد جین ازم سے ویرشیوا ازم کی جانب وسیع پیمانے پر تبدیلی مذہب کا واقعہ ہوا^{۲۰۷} ایسے حالات میں قبول مذہب کا سوائے طاقت کے استعمال کے اور کیا سبب ہو سکتا تھا؟

قبول مذہب کے شواہد اساطیر، مذہبی تحریروں اور ساتھ ہی سیکولر لٹریچر میں بھی ملتے ہیں۔ ابتدائی دور کی اساطیر میں دکشا پر جاتی کی روایت برہمن ازم میں مذہبی تبدیلی کی جانب ڈھکے چھپے انداز میں ضرور اشارہ کرتی ہے اس کی کئی صورتیں ہیں، لیکن اس کے اندر گہرائی میں ویدوں کے قربانی والے مذہب اور درہرشیوا کے مذہب کے درمیان محاذ آرائی ہے جو کہ بعد میں وشنوا ازم اور شیوا ازم کے درمیان تصادم سمجھی جانے لگی۔^{۲۰۸} اس کہانی کا نقطہ عروج شیوا کے ہاتھوں دکشا کی دی گئی قربانی کی تباہی ہے جس کے بعد دکشانے شیوا کی برتری تسلیم کر لی اور اس کا مذہب قبول کر لیا۔^{۲۰۹}

تبدیلی مذہب کے عمل کے دوران ہونے والے اعمال کی طرف بھی ان تحریروں میں حوالے ملتے ہیں۔ مثلاً نارد پر یوراج کو پنشد میں وہ تفصیلات طے کی گئی ہیں جن کے ذریعے دوسرے مذاہب سے ہٹنے والے کو دشنامی نظام میں شامل کیا جاسکتا تھا اور ان کو شکر چاریہ کے ابتدائی چیلوں نے مستحکم کیا تھا^{۲۱۰} سوما سنھو پدھتی ایک ایسا مینوئل ہے جسے سوما سنھو نے گیارہویں صدی کے نصف آخر میں تالیف کیا تھا^{۲۱۱} اس میں لنگودھرا یعنی تبدیلی مذہب کی رسومات کا طریقہ کار بیان کیا گیا ہے اس میں دوسرے مذاہب سے شیوا ازم میں لوگوں کو داخل کرنے کے لیے پرانے مذہب سے وابستگی ختم کرنے کی رسومات ہیں جس کا مقصد یہ ہے کہ اس تبدیلی کے بارے میں یہ احساس پیدا ہو جائے کہ بغیر 'شیوا' بنے ہوئے نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔^{۲۱۲} اسی طرح تنترا کی ایک تحریر (Kubjikanityahanikatilaka) میں جو ۱۱۹۷ء میں لکھی گئی، بدھوں کو کاؤلا مذہب کی قبولیت کا طریقہ بتاتی ہے۔ اس میں بیان شدہ روایت کے مطابق جب سری ناتھ عرف تو شنیشا عرف ان مانی ساناتھ، جوتنتر کے کجک مکتب کے سب سے پرانے گوروں میں سے تھا، گندھروا (gandhravaloka) کی سرزمین میں گیا وہاں چند بدھوں نے اس سے سوالات پوچھے۔ اس نے بتایا کہ وہ سدھا (مکمل) ہے اور اعلیٰ ترین خدائی ہدایات divyajnanavara labdharaka رکھتا ہے۔ اس بات پر بدھ اس پر خوب ہنسے اور اسے اپنی بات ثابت کرنے کو کہا۔

اس کہانی کے مطابق سری ناتھ نے 'ہم' (Hum) کا لفظ بولا اور بدھوں کی تمام خانقاہیں زمین بوس ہو گئیں۔ راہبوں نے اس کی حاکمیت تسلیم کر لی اور بعد ازاں اس نے انہیں اپنے مذہب میں داخل کر لیا۔^{۲۱۳} غیر مذہبی تحریروں میں سے کرشن مشرا (گیارہویں صدی) کی پرا بھو دھچندر ادا یا (Prabodhacondrodaya) میں لکھا ہے کہ کس طرح ایک بدھ اور جین کے درمیان ایک دلچسپ گفتگو ہوئی اور اس کو شراب اور عورتیں پیش کیے جانے کے بعد کاپالیکا ان سے شیوازم قبول کروانے میں کامیاب ہو گیا۔^{۲۱۴}

بہت سے بھگتی درویشوں اور پیروں کے لیے تبدیلی مذہب کی اہمیت مسلمہ رہی ہوگی جو کہ اپنے بہت ہی جذب و مستی والے (devotional) فرقوں کے ساتھ خصوصاً ابتدائی عہدِ وسطیٰ میں جنوب میں منظرِ عام پر آئے اور جو عوام کو اعلیٰ ترین خدا کے لیے روحانی زندگی وقف کر دینے کی طرف راغب کرنے اور اس وجہ سے تبدیلی مذہب کے لیے مشنری جذبے سے سرشار تھے۔ اس کی تصدیق بھی ابتدائی عہدِ وسطیٰ میں شیوا کے متعلق سوانحی ادب میں موجود تبدیلی مذہب کی مثالوں سے ہوتی ہے۔ سیکھار کی بارہویں صدی کی تحریر 'پیریا پورنام' یہ بتاتی ہے کہ نایانادرولیش، اپار، ویلا لاکمیوٹی کے ایک راسخ العقیدہ شیوا خاندان میں پیدا ہوا لیکن ابتدائی عمر میں ہی جین راہب بن گیا۔ اس بات پر ناراض ہو کر اس کی بہن نے شیو کی اعانت طلب کی۔ اپار کو اس کے بعد معدے میں سخت تکلیف ہوئی جس کو جین ڈاکٹروں اور ان کے منتروں سے نہیں بلکہ شیو کی رحمت اور معجزوں سے افاتہ ہوا۔ چنانچہ اپنی کم عمری کی تبدیلی مذہب سے پچھتاتے ہوئے وہ اپنے خاندانی عقیدے میں واپس آ گیا۔ اس امر سے شدید طیش میں آئے ہوئے جینوں نے اس کی خلاف پلاوہ کے بادشاہ مہندرورما کے سامنے الزامات لگائے جو کہ جین ازم کا ماننے والا تھا۔ البتہ اپار نے بادشاہ کو بھی شیوا کی حقانیت کا قائل کر لیا جس پر مہندرورما بھی شیوا ہو گیا۔ گرچہ اس واقعے کے پانچ سو سال بعد لکھی جانے والی پیریا پورنام میں اس بیان کے اندر جو مفروضات چھپے ہیں ان پر جائز طور پر اعتراضات کیے گئے ہیں^{۲۱۵} لیکن یہ بات تو سچ ہے کہ اپار اور مہندرورما نے اپنا مذہب ضرور بدلاتھا۔

سیکھار نے ایک اور شیوا درویش، سمبندھ اور جینوں کے درمیان ایک اور مقابلے کا حال بھی لکھا ہے۔ کہانی کے مطابق پانڈیان کے بادشاہ کی ملکہ اور وزیر نے سمبندھ کو دعوت دی کہ وہ

مادھوری آئیں اور ان جین راہوں کو نکال باہر کریں جنہوں نے بادشاہ پر اپنا غلبہ قائم کیا ہوا تھا۔ درویش مدھرا چلا گیا، جینوں پر اپنے معجزات کے ذریعے برتری ثابت کی اور بادشاہ کو شیوازم کی جانب تبدیل کر لیا۔ یہ تو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ اس وقت آٹھ ہزار جینوں کو قتل کر دیا گیا تھا۔ مہندرورما کی تبدیلی مذہب کی کہانی کی طرح پاندیان کے حکمران کے شیوازم قبول کرنے کی کہانی بھی شیخی بازی ہو سکتی ہے لیکن دونوں میں سے کسی بھی صورت میں تبدیلی مذہب کی حقیقت کے بارے میں اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

ابتدائی عہد وسطیٰ کی ایک سمرتی تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تبدیلی مذہب برہمن ازم کے لیے کوئی انہونی شے نہ تھی۔ دیوالا سمرتی کے مطابق، اگر برہمن اور دوسری ذاتوں کے لوگوں کو ملیچھ اغوا کر لیں اور ان کو ممنوعہ کاموں میں لگا دیں تو وہ پچھتاوے (prayascitta) کے لیے طے شدہ اعمال ادا کر کے پاکیزہ ہو سکتے ہیں۔^{۲۱۶} اس سے یہ بھی طے ہوتا ہے کہ کوئی بھی شخص جو کہ ملیچھوں کے ساتھ پانچ سے بیس سال تک رہا ہو، اس کو چندرا پانا سے گزرنے کے بعد طہارت حاصل ہو سکتی ہے۔^{۲۱۷} دیوالا اور ایسے ہی دوسرے ابتدائی عہد وسطیٰ کے قانون سازوں کے مطابق کوئی فرد جس نے اپنا مذہب تہج دیا ہو، وہ واپس اس کے اندر آ سکتا ہے۔^{۲۱۸} اسی دوبارہ تبدیلی مذہب کے تصور سے ہی آریہ سماج کی بعد کے سالوں میں شدھی^{۲۱۹} تحریک کا خیال پیدا ہوا ہوگا۔ یہی تبدیلی مذہب کی وہ کوشش ہے جس کی VHP اور اس کے حامیوں کی طرف سے بھارت اور بیرون ملک میں جارحانہ انداز میں حمایت کی جا رہی ہے۔ ۱۸۹۷ء میں وکندا کے ہاتھوں بننے والا رام کرشن مشن جو کہ (yankees) امریکیوں کے ملک میں بت پرست مشنریوں کا سیلاب لانا چاہتا تھا، اور اس کے پاس امریکہ اور یورپ ادویتا ویدانت کے مذہب کی طرف چند عشروں میں تبدیل کرنے کا عظیم منصوبہ تھا۔^{۲۲۰}

تبدیلی مذہب کی جانب زیادہ تر یہ اشارے، ماسوائے ورات یستوما کے، سب ابتدائی عہد وسطیٰ کے ہی شمار ہو سکتے ہیں جب کہ اہم پُرانوں کی تصنیف ہو رہی تھی۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ان واقعات سے فرقہ وارانہ رقابتوں کے ٹھوس شواہد ملتے ہیں، لیکن یہ بات بھی اسی قدر اہم ہے کہ یہ واقعات برہمنوں کی غیر مقلد فرقوں کے عقیدت مندوں کی تبدیلی مذہب کی کوششوں کی جانب شدید نفرت کا دھوکہ بھی دیتے ہیں مثلاً وشنو پُران میں یہ بتایا گیا ہے کہ مہاتما بدھ دیتاؤں کا

ویدوں کے خلاف عقیدہ تبدیل کرنے کے لیے اس زمین پر آئے تھے^{۲۲۱} جبکہ ایک جانب پُرانوں کو لوگوں کی غیر برہمنی فرقوں کی جانب تبدیلی کی مزاحمت کرنے کے لیے بھی استعمال کیا گیا۔ دوسری جانب یہی پُران برہمنی مذہبی عقائد مختلف نسلی گروہوں میں پھیلانے کے لیے بھی استعمال ہوئیں جن کا ذکر بھی ان میں کیا گیا ہے۔^{۲۲۲}

پُرانوں کی روایات کے ساتھ ساتھ برہمنوں اور ان کے مذہبی اداروں کو زمین بطور عطیہ دینے کی روایت بھی پھیلتی چلی گئی نتیجتاً ابتدائی عہد وسطیٰ میں برہمنوں کی آبادیاں ملک کے مختلف حصوں میں ابھرتی چلی گئیں۔ معاشی طور پر پسماندہ علاقوں میں جہاں ثقافتی طور پر پچھڑے ہوئے قبائلی لوگ رہتے تھے، یہ آبادیاں خصوصاً اہم بنی گئیں کیونکہ ان علاقوں میں برہمن جو کہ مادی اعتبار سے برتر زندگی گزارتے تھے، اپنے مذہبی عقائد اور اعمال کو پھیلا سکتے تھے۔ پُرانوں کی مقبولیت اور دور افتادہ علاقوں میں زمینیں عطیہ دینے کی روایت نے ثقافتی انجذاب اور مذہبی تبدیلی دونوں عملیوں کے لیے عامل کا کردار ادا کیا۔

چونکہ ان ذرائع سے مذہبی تبدیلی کی رفتار بہت سست تھی اور یہ سلسلہ کئی نسلوں تک دراز ہو سکتا تھا اس لیے سرحدی علاقوں تک برہمن ازم کی اشاعت کا تقابل تبدیلی مذہب سے جو حیرت انگیز اثرات ہوئے، اس سے نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اکثر جگہوں پر زمین کے معاہدات میں زمین حاصل کرنے والے کے فرائض بھی بلاشبہ شامل ہوتے تھے، جن میں نہ صرف ویدوں کی روایات کی تدریس بلکہ برہمنی رسوم و رواج کی عملی کارکردگی بھی شامل تھی جس سے وہ اس قابل ہو جاتے تھے کہ قبائلی معاشروں اور مذاہب کے اندر اثر و رسوخ حاصل کر لیں۔ چھتیس گڑھ (راجن پور ضلع) کے آٹھویں صدی کے ایک دلچسپ کتبے میں دو شیوائی جوگیوں، سدیا شیوا چاریہ اور سدیا شیوا چاریہ کا تذکرہ ہے اور اس میں مندر کو موخر الذکر جوگی اور اس کے روحانی جانشینوں سے بمعہ متعدد دگاؤں میں واقع سیاہ مٹی کے کئی پلاٹوں سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہ بتایا جاتا ہے کہ اس عطیے کے بدلے میں، جوگیوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ ایک مفت طعام خانہ (اناسیا سترم)، ایک قربانی کی رسم (یاگا)، شیوا عقیدے کی اشاعت (ویاخیایا) اور شیوا عقیدے میں داخل ہونے کی تقریب (دشکا) کا اہتمام کریں کہ جس کی بنا پر ہی نجات (نروان) - دشکا) حاصل کی جاسکتی ہے۔^{۲۲۳} اس کندہ تحریر سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ پجاریوں کو دیئے گئے

زمین کے عطیات سرحدی علاقوں میں قبائلی لوگوں میں مذہبی عقائد کو اعمال کی اشاعت اور ان کو برہمنی عقیدے میں شامل کرنے کے لیے موثر ہتھیار تھے اسی طرح جب خانقاہوں اور فقرا کے جو سلسلے (mendicant orders) روایات کے مطابق شکر نے اپنے نظریات پھیلانے کے لیے قائم کیے ان کا عوام میں تبدیلی مذہب کے لیے کردار بھی جانچنا چاہیے اس کے باوجود کہ نارداپر پورا جبک اُنپشد میں مذہب کے نوواردان کے حوالے موجود ہیں۔^{۲۲۴} گرچہ جو کتبے قبول مذہب کا براہ راست ثبوت مہیا کرتے ہیں، تعداد میں زیادہ نہیں ہوں گے، نہ ہی شکر کی خانقاہوں کے بارے میں شواہد ان کی تبدیلی مذہب کی سرگرمیوں کے بارے میں واضح ہوں گے، لیکن ایک زوردار بیان دے دینا کہ ہندو ازم تبدیلی مذہب کی روایت سے پاک ایک مذہب رہا ہے، انصاف پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ تاریخ دانوں سے تفصیلی جانچ پرکھ کا متقاضی ہے۔

VIII

ہندومت کو ازلی یک رنگی، روادار اور تبدیلی مذہب سے پاک مذہب قرار دیئے جانے کا عمل انیسویں صدی میں اس کی اپنی ایجاد کے ساتھ ہی شروع ہو گیا تھا اور وقت کے ساتھ ساتھ اس میں سرعت آتی رہی ہے۔ اپنے مذہب کو بے نظیر متصور کرنے سے جب ہندو ثقافتی قوم پرستوں کی تشفی نہ ہوئی تو انہوں نے بلند آہنگی کے ساتھ اسی تصوراتی بے مثالی کا دعویٰ شروع کر دیا مغرب کی یونیورسٹیوں میں موجود اسکالرز کی تحریروں نے اس کلیشے کو تقویت اور اعانت بخشی، جہاں یہ مطالعہ مذہب اور تقابل ادیان کے ڈپارٹمنٹ جنگ عظیم دوم کے بعد تیزی سے پھیلے ہیں اور صرف امریکہ میں ان کی تعداد بارہ سو سے بڑھ چکی ہے۔^{۲۲۵}

ان ڈپارٹمنٹ سے وابستہ بیشتر اسکالر اور ان کے چند ہندوستانی حواریوں^{۲۲۶} کو جو کم و اش اور مرسیا ایلیڈ^{۲۲۷} اور مذہب کی سائنس (religionswissenschaft) کے متعلق گفتگو سے بھی تحریک ملی ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ ہندومت کا ایک عمرانی تاریخی خود مختار عملیے کے طور پر مطالعہ کرتے ہیں چنانچہ وہ اس دعوے کی تصدیق کرتے ہیں کہ مذہب خود اپنی ہی قسم کی کوئی شے ہوتا ہے۔ مذہبی مواد کی سائنسی تشریح کے برخلاف انہوں نے مذہب کا مطالعہ اندرونی اور عمومی طور پر ناقابل رسائی ذاتی تجربات اور عقائد کی بنیاد پر کیا ہے حالانکہ وہ قابل مشاہدہ و دستاویز ہندی مواد کو بنیاد بنا سکتے ہیں لیکن اسے انہوں نے نظر انداز کر دیا۔^{۲۲۸} اس کی بجائے انہوں نے

کسی بھی مقدس نظر آنے والی شے کے تاریخ سے ماوراندہی مفہوم^{۲۲۹} پر توجہ مرکوز رکھی ہے۔ انہی اسکالرز کا اثر کثیر تعداد میں مغربی عالموں اور ان کے ہندوستانی پیروکاروں کی ہندوازم پر لکھی تحریروں میں تاریخ مخالف رویوں سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر وینڈی ڈوگر، جو مغرب میں تاریخ کے معروف ترین اور بااثر اسکالرز میں سے ہیں، نے ہندوازم کے کئی نظر انداز شدہ گوشوں کی نقاب کشائی کی ہے (مثلاً دیومالائی روایات، علامات، استعارے) جس کے لیے انہوں نے سنسکرت کی تحریروں کو وسیع پیمانے پر استعمال کیا ہے اور ابتدائی عہد کی ہندوستانی دیومالائی روایات اور مذاہب کی بہت دلچسپ بلکہ براہِ یختہ کرنے والی تشریحات بھی پیش کی ہیں جس سے بیرون ملک مقیم ہندوستانیوں کی ناراضگی میں اضافہ بھی ہوا ہے۔ لیکن وہ عام طور پر ان کے بدلتے ہوئے سماجی تناظر کا جائزہ لینے سے دامن بچا لیتی ہیں۔ یہی بات کئی اور مطبوعات کے بارے میں بھی جاسکتی ہے جو حال ہی میں ہندوازم پر منظر عام پر آئی ہیں یہ مذہب کو کثیر العنصر تاریخی اور ثقافتی عمل کی بجائے زمینی حقائق سے بالکل بے نیاز اور تناظرات سے عاری عملیہ سمجھتی ہیں۔^{۲۳۰}

اس صورت حال سے کچھ مستثنیات بھی ہندوستان میں مل جاتی ہیں^{۲۳۱} لیکن ابتدائی ہندوستانی مذاہب، بالخصوص ہندوازم کے متعدد پہلوؤں پر مغربی عالموں کی زیادہ تر تحریروں ان کو محض ایک نظام عقائد و نجات کے طور پر پیش کرتی ہیں اور وہ ان مذاہب کے تجریدی خلاصوں اور متجانس ہونے کی خوبی کو ان کے سماجی و سیاسی تناظر پر ترجیح دیتی ہیں۔^{۲۳۲} ان تحریروں میں واقعات کی ظہور پذیری (phenomenology) ان کی عقلی تاریخی تحقیق پر حاوی آ جاتی ہے اور ہندوازم کا ایک غیر محسوس قسم کا دفاع ہمیں سنجیدہ عملی کاوش ہونے کا فریب دیتا ہے۔ یہ فطری بات ہے کہ اس طرح ہندوازم کے بارے میں مخصوص تمثال عوام کے ذہنوں میں گہری اور مضبوطی سے جمی جاتی ہے۔

مذہب کے مطالعے کو تعلیمی شعبے میں ان مذاہب کے عالموں سے بچانے کی ضرورت ہے جو اندرونی طور پر ایسے مخصوص تمثیل (stereotypes) کو تقویت دیتے ہوں جن سے مذہبی بنیاد پرستی کو ہوائے اور جو بزم خود مذہب کی مذہبیت کا دفاع کرنے کا ذمہ لے چکے ہیں، یہ وہ کام ہے کہ جو نشاط پسند سادھو، اپنے ذاتی کردار کی خامیوں کے باوجود، زیادہ لیاقت سے انجام دے سکتے ہیں۔ موثر مین مذہب کے دفاع کنندگان نہیں ہو سکتے، ہمارا کام تو اس کا تنقیدی تجربہ کرنا ہے۔

آپ کا بہت شکریہ کہ آپ نے مجھے اپنے خیالات کے اظہار کا موقع دیا۔

حوالہ جات و حواشی

1. N. Prinja, Explaining Hindu Dharma: A Guide for Teachers, Norfolk, 1996, p.10, cited in Sudeshna Guha, "Negotiating Evidence: History, Archaeology and the Indus Civilisation", *Modern Asian Studies*, Vol. 39, No.2 (2005), p.399.
2. S.P. Gupta, *The Indus-Saraswati Civilization: Origins, Problems and Issues*, Delhi, 1996, p.142; B.B. Lal, "Rigvedic Aryans: The Debate Must Go On", *East and West*, Vol. 48, Nos. 3-4, (December 1998). pp. 439-48. For a rebuttal of Lal, See Ram Sharan Sharma, "Identity of the Indus Culture", *East and West*, vol.49, nos.1-4 (December 1999), pp.35-45; Irfan Habib, "Imaging River Saraswati-A Defence of Commonsense", *Proceedings*, Indian History Congress, 61 "Session, Kolkata, 2001, pp.65-92.

۳۔ ہڑپہ کے تناظر میں گھوڑے کے 'ثبوت' کا جائزہ لینے کے لیے دیکھیے:

R.S. Sharma, *Looking for the Aryans*, Hyderabad, 1994, pp.14-34; idem, *Advent of the Aryans in India*, Delhi, 1999, pp.12-21; Asko Parpola, *Deciphering the Indus Script*, Cambridge, 1994, pp.155-9.

گھوڑے کے متعلق جعلی ثبوت پر مرکوز بحث کے لیے دیکھیے:

Michael Witzel and Steve Farmer, "Horseplay at Harappa: The Indus Valley Decipherment Hoax", *Frontline*, 13 October and 24 November 2000.

۴۔ لال اور ان کے پیروکاروں کے نظریات پر تفصیلی تبصرے کے لیے دیکھیے:

Sudeshna Guha, *op.cit*, pp.399-426.

اپنے مقامیت پسندی کے نقطہ نظر کے مطابق بی بی لال نے ایک جانب پتھر کے زمانے (Megalithic) اور اس کے فوراً بعد دھات کے شروع زمانے (Chalcolithic) کے برتنوں پر لکھی تحریریں اور دوسری جانب ہڑپہ کے رسم الخط کے اجزا اور برہمنی حروف کے درمیان مشابہت کا تذکرہ اپنے

اس آرٹیکل میں کیا ہے:

"From the Megalithic to the Harappa: Tracing Back the Graffiti on the Pottery", *Ancient India*, 16 (1960), pp.4-24.

مزید یہ کہ حال ہی میں اس نظریے کی انہوں نے ذرا شوخ انداز میں بھی تصدیق کی ہے کہ ہڑپہ کا رسم الخط بعد میں بننے والی برہمی کا پیشرو تھا

(*The Saraswati Flows On*, Delhi, 2002, pp.132-35),

گرچہ زیادہ دیر نہیں ہوئی ان کا یہ خیال بھی تھا کہ ہڑپہ کی تحریر کو دائیں سے بائیں پڑھا جاتا تھا۔ البتہ تازہ ترین خیال یہ ہے کہ ہڑپہ کے باشندے خواندہ لوگ ہی نہ تھے

Steve Farmer and Michael Witzel, "The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization", *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol.11, No.2 (2004), pp.19-57.

5. B.N. Mukherjee, *Nationhood and Statehood in India: A Historical Survey*, New Delhi, 2001; Irfan Habib, "The Envisioning of a Nation: A Defence of the Idea of India", *Social Scientist*, Vol.27, Nos.9-10 (1999), pp.18-29; idem, ed., *India: Studies in the History of an Idea*, Delhi, 2005; Rajat Kanta Ray, *The Felt Community: Commonality and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism*, New Delhi, 2004; Manu Goswami, *Producing India*, Delhi, 2004.

6. B.N. Mukherjee, *op.cit.*, p.6; Rajat Kanta Ray, *op.cit.*, pp.49,55; and p.180, notes 33,34.

۷۔ RV, VIII, 24, 27. یہ واحد رگ وید کا پیرا گراف ہے کہ جس میں saptasindhava کا لفظ

علاقے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ باقی تمام جگہوں پر رگ وید میں اس سے مراد سات دریا ہیں:

(Vedic Index, II, p.324).

8. *Astadhyayi*, IV.2.113.

9. D.C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, I, No.91, line 10.

10. *Amarakosa*, II.6, 8. Krishnaji Govind Oka, ed., *The Namalinganusasana: Amarakosa of Amarasimha* (with the commentary of Ksirasvamin), Delhi, 1981, p.47.
- ۱۱۔ Kausitaki Upanisad (II.13) *Manusmṛti*, II.22. مغرب میں کرک شترا کے قریب آ دارسند اور مشرق میں الہ آباد کے قریب کالا کوانہ تھا۔
12. Kadambari, ed. & tr. M.R. Kale, Delhi, 1968, p.290; V.S. Agrawal, *Kadambari: Ek Samskritik Adhyayan*, Varanasi, 1958, p.188.
13. Kadambari, p.311; V.S. Agrawal, *op.cit.*, 1958, p.205.
14. Nitivakyamṛtam of Somadeva Suri, Prakirnaka 78.
15. S.M. Ali, *The Geography of the Puranas*, New Delhi, 1966, p.109.
16. *Ibid.*
- ۱۷۔ حوالہ کے لیے دیکھیے:
- Israt Alam, "Names for India in Ancient Indian Texts and Inscriptions" in Irfan Habib, ed., *India: Studies in the History of an Idea*, p.43.
18. EI, XIV, No.3, lines 5-6.
19. IV.12. *Abhidhanacintamani*, edited with an introduction by Nemichandra Sastri, with the Hindi Commentary *Maniprabha* by Haragovind Sastri, Varanasi, 1964, p.235.
20. IV.14.
- ۲۱۔ تامل ماں اور بھارت ماما کے متعلق بحث کے لیے دیکھیے:
- Sumathi Ramaswamy, "The Goddess and the Nation: Subterfuges of Antiquity, the Cunning of Modernity", in Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*, Indian reprint, Delhi, 2003, pp.551-68.
22. Manu Goswami, *op.cit.*, chapters 5 and 6.
23. *Astadhyayi*, IV.3.165.
24. G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, II, pp.941-2,

sv. Jambudipa.

25. Malalasekera, *op.cit.*, p.941.
26. *Ibid.*, p.942.
27. *Mahavamsa*, V.13; *Culavamsa*, XXXVII.216, 246; Malalasekera, *op.cit.*, p.942.
28. D.C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, Calcutta, 1965, I, No.2, line 2.
29. *Ibid.*, no.56, line 9.
30. D.C. Sircar, *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, Delhi, 1960, pp.8-9
31. Pravin Chandra Jain and Darbarilal Kothia, eds., *Jaina Purana Kosa* (in Hindi), Jain Vidya Samsthan, Srimahavirji, Rajasthan, 1993, pp.256, 259. *Harivamsa Purana*, 5.2-13.

کچھ لوگوں کے مطابق یہ چھ حصوں یعنی کھنڈوں میں منقسم تھی اور ان میں سے ایک آریہ کھنڈ ہے، جو کہ بھارت ہی ہے۔ باقی سب کو ملیچھ کھنڈ کہا گیا۔ جین تحریروں میں سے Jambudvipaprajnapti میں جو دو ویپ اور بھارت کے بارے میں تفصیلی بیان ہے دیکھیے:

See *Jambuddivpannattisuttam*, ed. Kanhailalji Kamal et al., Shri Agam Prakashan Samiti, Vyavara, Rajasthan, 1986.

جین تحریروں میں کئی جغرافیائی کیٹگریز اور پُرانوں کی کیٹگریز مشیک ہیں لیکن خود ان کا اپنا مکانی و مانی تصور بھی موجود ہے۔

32. *Ibid.*, p.9, note 1.
33. D.C. Sircar, *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*, pp.6,8.

۳۴۔ مؤرخین جو ہندوستانی نیشنلزم کو ماضی بعید میں گڑا ہوا دیکھتے ہیں دراصل وہ کافی حد تک قدیم زمانے میں ایک عظیم تر ہندوستان کے تصور کے کامیوں سے متاثر ہیں۔ یہ بات تو معروف ہے کہ کلکتہ میں ۱۹۲۶ء میں ایک تنظیم Greater India Society کی بنیاد رکھی گئی تھی جس کا مقصد ان ایشیائی ممالک کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ کرنا تھا جن میں قدیم ہندوستانیوں نے (مفروضہ طور پر) اپنی نوآبادیاں قائم کی تھیں۔ راہنہ رانا تھہ نیگور اس تنظیم کے روحانی سربراہ تھے۔ لیکن جن عاملوں نے اس سوسائٹی کی سرگرمی سے حمایت

کی ان میں پی سی باغی، سونیٹی کارچنجر جی، پھاندرانا تھ بوس، کالی داس ناگ، یوان گھوشل، نالی کشادہ اور آر سی۔ مجدد شامل تھے:

Susan Bayly, "Imagining 'Greater India': French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode", *Modern Asian Studies*, Vol.38, No.3 (2004), pp.703-44).

اگرچہ نیلی کی اس بات سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ کلکتہ میں رہنے والے بنگالی عالم ہی صرف عظیم تر ہندوستان (Greater India) کے موضوع پر تاریخی لٹریچر تیار کرنے کے ذمے دار تھے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مندرجہ بالا تمام مؤرخین میں سے سب سے زیادہ بااثر، ذہین اور کثیر نویس آر سی مجدد تھے جن کی تحریروں کو آج انڈیا کی برتری کے خواہشمند اور ثقافتی قوم پرست بھی اپنے لیے جواز تلاش کرنے کی غرض سے پیش کرتے ہیں۔ ان عالموں کے ادراک کے مطابق عظیم تر ہندوستان میں کئی ایشیائی ممالک خصوصاً برما، جاوا، کمبوڈیا، بالی اور ویت نام شامل تھے۔ جن میں کہ قدیم ہندوستانی مہم جوؤں نے نوآبادیاں قائم کیں اور ناخواندہ قدیم وضع کے باشندوں کے مخلوط گروہ کو اعلیٰ ثقافت، منتقل کی۔ ان کا زور قدیم ہندوستان کی مغرورہ عظمت اور اس کی تہذیبی فطانت (genius) پر ہے۔ ازل سے متحرک اور کبھی مضطرب نہ ہونے والی وقت سے بے نیاز ہندو قوم کی ثقافتی سامراجیت اس بیان کا ایک نمایاں وصف بن کر سامنے آتی ہے۔ درحقیقت ملک کے مختلف حصوں میں ماضی میں اور حال میں بھی ایسے عالم ہیں جنہوں نے عظیم تر ہندوستان کی جدلیات کو تقویت بخشی ہے۔ یہاں پر گھوڑی جیسے اشخاص یاد آتے ہیں جن کا بیان تھا، ہمارے جاہل صحافی اور گورنمنٹ کے کاغذات انڈونیشیا کو 'Hindesia' کہتے ہیں، گویا کہ یہ اصطلاح 'انڈیا' اور 'ایشیا' (Hind+Asia) میں تقسیم کی جاتی تھی۔ بے وقوف! انڈونیشیا اور اصلی ترجمہ 'بھارت ادویا' ہے کیونکہ nesia یونانی زبان کے nesos معنی جزیرہ سے نکلا ہے:

(A. Bharati, "The Hindu Renaissance and Its Apolegetic Patterns", *Journal of Asian Studies*, 29 (1970), p.276.)

35. B.B. Lal, *The Earliest Civilization of South Asia: Rise, Maturity and Decline*, Delhi, 1997, p.175.

36. B.B. Lal, *The Saraswati Flows On*, p.95.

۳۷۔ وہ اصحاب جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس تصور کی حمایت کرتے ہیں کہ ہڑپہ کا مذہب جدید ہندو ازم کا ذہنی پیشرو (progenitor) ہے، اس میں شامل ہو سکتا ہے:

Asko Parpola, *op.cit.*, D.K. Chakravati (*India: An Archaeological History*, New Delhi, 1999), and B.B.Lal (*The Earliest Civilisation*

of South Asia and The Saraswati Flows On).

ایس پی گپتا نے ایک کتابی جائزے میں مندرجہ ذیل، انتہائی جاہلیت پر مبنی بیان دیا ہے،
'..... انڈس-سرسوتی کا کلچر..... آج بھی ہندوستان بدستور جاری ہے، (Puratattva, Vol. 31,
(2000-01, p.190)، ان خیالات کی ایک معقول تنقیدی جانچ کے لیے دیکھیے:

K.M. Shrimali, "Constructing an Identity: Forging Hinduism into
Harappan Religions", *Social Science Probingns*, Vol. 15, Nos. 1-2
(2003), pp.1-59; Sudeshna Guha, *op.cit.*, pp.399-426.

38. S.P. Gupta, *The Indus-Saraswati Civilization: Origins, Problems
and Issues*, p.147.

39. Makhan Lal et al., *India and the World for Class VI*, National
Council of Educational Research and Training, New Delhi,
September 2002, p.133.

40. Nawal K. Prinja, *Explaining Hindu Dharma: A Guide for
Teachers*, Norwich, 1996, p.7.

یہ کتاب وشواہندو پرشاد نے شائع کی تھی۔ آرا ایس ایس کے چلائے گئے شیشومندر اور دوسرے اسکولوں
میں استعمال کی جانے والی نصابی کتابیں ہندو ازم کے متعلق اسی طرح کے جواہر سے خوب مزین ہیں۔

41. *Ibid.*, p.13.

42. *Ibid.*, p.54.

43. *Ibid.*, p.153.

44. Arvind Sharma, "Of Hindu, Hindustan, Hinduism and Hindutva",
Numen, Vol. 49 (2002), pp.3-4.

45. Samuel Beal, Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World,
Delhi, 1969, p.69.

46. J. Takakusu, tr., *A Record of Buddhist Religion as Practised in
India and the Malay Archipelago* (A.D. 671-695) by I-tsing, Delhi,
1966, p.118.

47. Arvind Sharma, *op.cit.*, p.6.

مصنف یہ واضح کرتا ہے کہ محمد بن قاسم نے اپنے مد مقابل داہر کے وزیر سکا کو قبول اسلام کرنے لینے

کے بعد اپنا مشیر مقرر کیا تھا۔ چونکہ ہندو مذہب سے تبدیل ہونا اب ممکن ہو گیا تھا، تو مصنف کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندو شناخت پہلے ہی سے ابھر کر سامنے آ چکی تھی۔ اسی طرح، سندھ کا برہمن شہزادہ، جیسیا ولد داہر اور اس کے بھائی سسناہ نے بھی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی دعوت پر اسلام قبول کر لیا تھا۔ (Derryl N. Maclean, *Religion and Society in Arab Sind*, Leiden, 1989, pp.33,48) لیکن محض چند سندھیوں کے اسلام قبول کر لینے سے یہ امر تو ثابت نہیں ہو جاتا کہ ہندو ازم نے آٹھویں صدی جیسے پرانے زمانے میں اپنا کوئی واضح تصور قائم کر لیا تھا۔

48. Maclean, *op.cit.*, pp.12-13; Irfan Habib, *Linguistic Materials from Eighth-Century Sind: An Exploration of the Chachnama*, Symposia Papers 11, Indian History Congress, Aligarh, 1994, pp.8-9.

۴۹۔ البیرونی نے جو ہندو مذاہب کے بارے میں حوالہ دیا ہے اس کو دنیا کے Religious semantic journey (مذہبی شعور کے سفر) میں لفظ 'ہندو' کے لیے سنگ میل تسلیم کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی جیسے کہ سومناٹھ کے محمود کے ہاتھوں خاتمے کو بعض عالموں جیسے آر وند شرما (۷-۶ ص ص *op.cit.*) نے بحوالہ نرائن گپتا لکھا ہے کہ 'مل' پر تنقید کرنا بھی اب فیشن ایبل بن گیا ہے لیکن زیادہ تر ہندوستانیوں کے لیے ہندوستان کے دو ماضی تھے (مل کا 'ہندو' اور 'اسلامی' تہذیب) اور ۱۰۲۵ء میں سومناٹھ پر محمود کے حملے کی بھی ویسی ہی جذبات انگیز اہمیت ہے جیسی کہ ۱۳۵۳ء میں ترکوں کی قسطنطنیہ کی فتح کی روایتی یورپی تاریخ لکھنے والوں کے لیے ہے۔

("Stereotypes versus History", *India International Centre Quarterly*, Summer 1999, p.169).

50. Edward C. Sachau, tr., *Alberuni's India*, London, 1910, I, pp.7,21, cited in Irfan Habib, "India: Country and Nation—An Introductory Essay", in idem, ed., *India: Studies in the History of an Idea*, Delhi, 2005, p.5, note 14.
51. *Alberuni's India*, p.19.

۵۲۔ البیرونی کے برہمنی مذہب کے تفصیلی لیکن متعصبانہ جائزے کے لیے دیکھیے:

Arvind Sharma, *Studies in "Alberuni's India"*, Wiesbaden, 1983.

۵۳۔ ہندوؤں کے مذہب کے اصلی جوہر کی تلاش رکھنے والے نظریات کی عدم موجودگی بہت سے کتبوں سے ہوتی ہے بشمول ویرا دل کے کتبے کے، جسے انور حسین نے موضوع بحث بنایا ہے:

("The Foreigners' and the Indian Society: c. Eighth Century to

Thirteenth Century", unpublished M. Phil. dissertation, Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 1993, Chapter IV).

B.D. Chattopadhyaya (*Representing the Other: Sanskrit Sources and the Muslims*, Delhi, 1998, p.78).

درست انداز میں نشاندہی کرتا ہے کہ البیرونی کے بیان میں جس قدر اس جوہر کا تذکرہ ملتا ہے، اس کی تردید بہت سے دوسرے ریکارڈ جن میں ویراؤل کے کتبے بھی شامل ہیں، سے ہوتی ہے۔ یہ اس مسجد کی تعمیر کے بارے میں بتاتا ہے جس کو سیسہما سدھاراجا نے مسمار کر دیا تھا۔
۵۴۔ برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں چالیس جگہوں پر ہندوؤں کا تذکرہ کیا ہے۔

Qeyamuddin Ahmad, "Barani's References to the Hindus in the *Tarikh-i-Firuzshahi*__Territorial and Other Dimensions", *Islamic Culture*, LVI (1982), pp.295-302.

مراکش کے سیاح ابن بطوطہ نے جو برنی کا ہم عصر تھا، ہندوکش کا مطلب 'ہندوؤں کو مارنے والا' کو اس لیے کیا تھا کیونکہ ہندوستانی غلام اس کے پہاڑی راستوں سے گزرتے وقت موت کا شکار ہو گئے تھے۔ اسی واقعے کو فرقدہ وارانہ انداز میں جوڑ دیا گیا ہے۔ (Arvind Sharma, *op.cit*, p.9) تاہم ابن بطوطہ نے اس لفظ کو عوامی علم اشتقاق الفاظ کی بنیاد پر تشکیل دیا ہوگا اور ہندوکش کا نام بھی عربی میں ہندوکوہ یعنی 'ہندوستان کے پہاڑ' سے ممکنہ طور پر نکلا ہوگا۔ میں ڈاکٹر نجف حیدر کا اس تجویز کے لیے مشکور ہوں۔

55. Romila Thapar, "Syndicated Hinduism", in Gunther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke, eds., *Hinduism Reconsidered*, Delhi, 1997, p.73.

56. The author of the *Dabistan* has been variously identified, e.g., as "Mobad", Muhsin Fani, Mirza Zulfiqar Beg and Kaikhusrau Isfandiyar.

57. Manisha Mishra, "Perception of the Hindus and their Religious Systems as Described in the *Dabistan-i-Mazahib*", unpublished M.Phil. dissertation, Department of History, University of Delhi, 2003.

58. Najaf Haider, "A 'Holi Riot' of 1714: Versions from Ahmadabad and Delhi", in Mushirul Hasan and Asim Roy, eds., *Living*

Together Separately: Cultural India in History and Politics, Delhi, 2005,

59. Philip B. Wagoner, "Sultan among Hindu Kings: Dress, Titles, and the Islamicization of Hindu Culture at Vijayanagara", *Journal of Asian Studies*, vol.55, no.4 (November 1996), p.862. Cf. Hermann Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in Indian and Southeast Asia*, Delhi, 1993, pp.208-39.

چونکہ لفظ 'ہندو' کا سب سے پہلے تذکرہ وجے نگر کے ریکارڈز میں ملتا ہے، اس لیے جنوبی ہند کی وہ تحریریں جن میں اس کے حوالے ملتے ہیں، ان کا جائزہ سودمند ہوگا۔

60. B.D. Chattopadhyaya, *op.cit.*, p.54.
61. Hindughosa may be taken to mean the Hindukush mountain (*Rajatarangini* of Jonaraja, ed. and tr. Raghunath Sindh, Chowkhamba, Varanasi, 1972, verse 381). Also see footnote 54 above.
62. *Jaina Rajatarangini* of Srivara, with translation, critical introduction and geographical notes by Raghunath Singh, Varanasi, 1977, 3.218.
63. *Ibid.*, 2.215
64. *Ibid.*, 2.51.
65. Joseph T. O'Connell, 'The word 'Hindu' in Gaudiya Vaisnava Texts', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.93, No.3 (1973), pp.340-43.
66. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi, 1990, p.193.

۶۷۔ یہ پنڈت تھے سومناتھ (سوبھاجی باپو)، ہرچندر تارکاپنچنانا اور نیلکنٹھ گورے، یہ آخری پنڈت تو بالآخر عیسائی ہو گئے تھے اور ان کو نیمہ گورے کے نام سے ہتسمہ دیا گیا۔ اس تنازعے کے تناظر میں جو میٹرل بنایا گیا اس پر بحث کے لیے دیکھیے:

Richard Fox Young, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on*

Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India,
Vienna, 1981.

68. Haracandra Tarkapancanan, *Matapariksottaram*, Calcutta, 1940, p.1, cited in Richard Fox Young, *op.cit.*, p.93.
69. Richard Fox young, *op.cit.*, p.150.
70. The multi-volume lexicon *Sabdakalpadruma* appeared between 1819 and 1858.
71. Vacaspatyam.

۷۲۔ اس پیرا کو دیکھیے:

V.S Apte (*Practical Sanskrit English Dictionary*, sv. hindu):
*hindudharmapraloptaro jayante cakravarttinah/ hinam ca
dusayatyeka hinduritiucyate priye//*

وہ اس متن کو آٹھویں صدی عیسوی کی تاریخ کا بتاتا ہے لیکن اس میں جو حوالہ سنز کوں کا دیا گیا ہے جو کہ لندن میں پیدا ہوئے اور جنہیں زمین کا آقا بننا تھا، تو قاری بہت ہی اشتیاق محسوس کرنے لگتا ہے۔

72. *hinam dusayati iti hindu*: the Hindu "spoils" (*dusayati*) what is "inferior" (*hinam*). Halbfass, *India and Europe*, p.515, note 96.

بیسویں صدی کی تحریر 'Dharmapradipa' جس کو ۱۹۳۰ء کے عشرے میں تین بڑے ہندوؤں نے لکھا (کلکتہ، ۱۹۳۷ء) اس میں وہ اصول تفصیلاً بیان کیے گئے ہیں جن کے تحت ان ہندوؤں کا تزکیہ کیا جاسکتا تھا جو ارادتا یا جبراً دوسرے مذاہب میں شامل ہو گئے ہوں۔

*atra kevalam balad eva mleccchadharmam svikaritanam
hindunam.... vividhah prayascittavidhayo nirdista drsyanate*,
p.219, cited in Halbfass, *India and Europe*, p.534, note 66. The
word also occurs in the *Dharmatattvavinirnaya* by Vasudeva
Sastrin Abhyankara (Poona, 1929).

74. Joseph T. O'Connel, *op.cit.*, pp.340-44.
75. David N. Lorenzen, "Who Invented Hinduism", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.4, no.4 (October 1999),

pp.630-59. Also see Lorenzen, ed., *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Delhi, 1996, Introduction.

76. R.P. Bahuguna, "Recent Western Writings on Medieval Indian Sant Movement", ICHR Seminar on Dialogue with the past: Trends in Historical Writings in India, Bangalor, 14-16 February 2003; idem, "Symbols of Resistance: Non-Brahmanical Sants as Religious Heroes in Late Medieval India", In Biswamoy Pati et al., eds., *Negotiating India's Past: Essays in Memory of Parthasarathi Gupta*, Delhi, 2003. Also See idem, "Some Aspects of popular Movements: Beliefs and Sects in Northern India during the Seventeenth and Eighteenth Centuries", unpublished Ph.D. dissertation, Department of History, University of Delhi, 1999.

۷۷۔ چارلس گرانٹ نے یہ اصطلاح 'ہندوازم' سب سے پہلے ۱۷۸۷ء میں جان ٹامس کو لکھے گئے ایک خط میں استعمال کی اور بعد میں اسے اس نے اپنی کتاب میں بھی استعمال کیا

Observations on the State of Society among the Subjects of Great Britan, written in 1792 (Will Sweetman, *Mapping Hinduism: Hinduism and the Study of Indian Religions 1600-1776*, Halle, 2003, p.56, note 12).

ولیم جونز نے بھی 'ہندو' کو مذہبی معنوں میں ۱۷۸۷ء میں استعمال کیا

(S.N. Mukherjee, *Sir William Jones and British Attitudes to India*, Cambridge, 1968, p.119; Dermot Killingley, "Modernity, Reform, and Revival," in Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*, p.513).

رام موہن رائے البتہ وہ پہلے ہندو تھے شاید جنہوں نے لفظ 'ہندوستان' ۱۸۱۶ء میں استعمال کیا۔

(Dermot Killingley, Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Tape Lectures 1990, Newcastle upon Tyne, 1993, p.60, cited in Richard King, *Orientalism and Religion*, Delhi, 1999, p.100).

۷۸۔ متعدد اہل علم نے یہ دلیل دی ہے کہ ہندو ازم تو ایک سامراجی تشکیل تھا جس کی حتمی شکل اس وقت بنی جب سامراجی انتظامیہ نے ہندوستانی لوگوں کی مردم شماری کے عمل سے عنوانات کے تحت درجہ بندی شروع کی۔ ان علما میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

Vasudha Dalmia ("The Only Real Religion of the Hindus: Vaisnava Self-Representation in the Late Nineteenth Century", in Vasudha Dalmia and Heinrich von Stietencron, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi, 1995, pp.176-210); Robert Frykenberg ("The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution", in Gunther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke, eds., *Hinduism Reconsidered*, Delhi, 1997, pp.82-107); John Stratton Hawley ("Naming Hinduism" *Wilson Quarterly*, Summer 1991, pp.20-32), Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, 1994, pp.16-17); and Heinrich von Stietencron ("Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term", in Sontheimer and Kulke, op.cit., pp.32-53).

ان نظریات کو چننے والے نے حالیہ برسوں میں چیلنج بھی کیا ہے مثلاً دیکھیے:

Will Sweetman, op.cit., and Brian K. Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*, New York, 2005. Their Main source of inspiration is David Lorenzen (who Invented Hinduism?, *Comparative Studies in Society and History*, Vol.41, No.4, (October 1999), pp.630-59),

ان کی تحریک کا اہم ذریعہ ہے جس میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ ہندو مذہب نے بہت واضح خود شعوری تشخص کو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دشمنی سے حاصل کیا جو کہ ۱۲۰۰ سے ۱۵۰۰ کے درمیان ہوا اور یہ تشخص ۱۸۰۰ سے پہلے ہی بہت مضبوطی سے قائم ہو چکا تھا، (ص۔ ۶۳۱) جبکہ مصنف ہندو مسلم دشمنی کو ہندو ازم کی تشکیل میں بنیادی عامل کے طور پر پیش کرتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہندو ازم کو کسی نے ایجاد نہیں کیا، نہ ہی یورپی نہ ہی ہندوستانی نے۔ ٹوپسی (Topsy) کی طرح یہ بس خود ہی آگ آیا۔ (ایضاً۔

ص ۶۵۵)۔ اس طرح تو کسی کو بھی حیرت ہو سکتی ہے۔ اگر اس بیان کا مقابلہ انیسویں صدی کے غلامی کے مخالف ایک ناول 'Uncle Tom's Cabin' سے ایک کردار سے کیا جائے تو یہ محض تاریخ کے پانیوں کو گدلا کرنے کی کوشش محض نہیں ہے (بلکہ اس سے زیادہ کچھ ہے)۔

79. Agehananda Bharati, "The Hindu Renaissance and Its Apologetic Patterns", *Journal of Asian Studies*, 29 (1970), pp.267-87.

80. Brian K. Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, New York, 2005.

اس مصنف نے حال ہی میں اس خیال کی سختی سے مخالفت کی ہے کہ برطانیہ نے ہندو ازم کو ایجاد کیا جس کے اسباب میں پہلا یہ سبب تھا کہ اس دلیل سے نوآبادیاتی نظام کو بہت زیادہ طاقت حاصل ہو جاتی اور دوسرا یہ تھا کہ انگریزوں کی آمد سے قبل ہندو ازم کی موجودگی سے انکار کا مطلب یہ ہے کہ انگریزوں نے ہندوستانی روایات میں ایک ناقابلِ تلافی اکھاڑ پچھاڑ کی ہے، جس سے آج کے ہندوستانی اپنی روایات سے بیگانگی محسوس کرنے لگیں گے (ص ۵)، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف یہ بھول گیا ہے کہ نوآبادیاتی نظام نے ہر جگہ حقائق کو اپنے مفاد کی خاطر سبکدستی سے پیش کیا ہے۔ اس سے زیادہ برا یہ ہوا کہ کیا موزنیں کو اپنے کام کو اس لیے روک دینا چاہیے کہ اس کے مبنی بر عقل نتائج یہ بتائیں کہ وہ روایات، جو کہ آج کے لوگوں کی ذہنی فلاح کی خاطر اہم ہیں، دراصل خود ساختہ ہیں؟

81. Vavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, first South Asian edition, Delhi, 2004, p.50.

82. Richard H. Davis, "A Brief History of Religions in India", Introduction, in Donald S. Lopez, Jr. ed., *Religions of India in Practice*, Indian reprint, Delhi, 1998, p.5. Also see John Stratton Hawley, "Naming Hinduism", *Wilson Quarterly*, Summer 1991, pp.20-23; and Wendy Doniger, "Hinduism by Any Other Name", *ibid.*, 35-41.

۸۳۔ ہندو ازم کے بارے میں یہ بات تو صراحت سے کہی جاسکتی ہے کہ یہ ایک وسیع اصطلاح ہے جو کہ غیر ابراہیمی مذاہب (اسلام، یہودیت و عیسائیت) کو چھوڑ کر باقی سب مذاہب کے لیے ہے۔ چنانچہ یہ ایک طرح سے منفی پر دلالت کرتی ہے۔ ہندو میرج ایکٹ (۱۹۵۵ء) میں 'ہندو' کے تحت نہ صرف بدھ، جین اور سکھ بلکہ وہ سب بھی شامل ہیں جو کہ مسلم، عیسائی، پارسی یا یہودی نہیں ہیں۔ چنانچہ فرٹس اسال کے اس نظریے میں کافی وزن ہے کہ ہندو ازم کا کوئی معنی نیز تصور قائم نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے 'اخراجی'

وصف کے۔ اس طرح یہ دلیل بھی صحیح ہے کہ ہندو ازم بطور مذہب اور علمی مباحث میں بطور ایک معنی خیز اکائی کے، سمجھے جانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

(*Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York, 1989, p.397).

84. Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987, pp.224-54.
85. Klaus Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, Albany, 1989, pp.31,531.
86. Halbfass, *India and Europe*, p.344.
87. Julius Lipner, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1994, p.221.
88. Julius Lipner, "On Hinduism and Hinduism: The Way of the Banyan", in Sushil Mittal and Gene Thursby, eds., *The Hindu World*, Routledge, New York, 2004, Indian reprint, Chennai, 2005, p.19.
89. John Zavos, "Defending Hindu Tradition: Sanatana Dharma as a Symbol of Orthodoxy in Colonial India", *Religion*, 31 (2001), pp.109-123. Also see Vasudha Dalmia, *Nationalisation of Hindu Traditions: Bharatendu Harischandra and Nineteenth Century Benaras*, Delhi, 1997, pp.2-4, note 5.

۹۰۔ یہ بات کوئی حیران کن نہیں ہے کہ ابتدائی بیسویں صدی کے پنڈت جیسے وی۔ ایس۔ ایشیا نکر، انت کرشن شاستری، سیتارام شاستری اور شری وجے بھٹ چاریہ 'نئی فرقہ وارانہ روایات' متعارف کروانے کے خلاف تھے (nutanasampradaya, Dharmapradipa, p.64) اور انہوں نے اپنے آپ کو ایک ازلی مذہب کے پیروکار کے طور پر بیان کیا ہے

(sanatanadharmiya, sanatanadharmavalambin, Dharmapradipa, pp.207,219: Dharmatattvinirnyaya, pp.39ff).

۹۱۔ دھماپدا (I.5) میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ لفظ 'ساناتا' (Sanatana) کا کوئی تعلق لفظ ساناتا (Sanata) سے ہوگا جو کہ ویدک لٹریچر میں محض دو جگہ آیا ہے۔ ایک جگہ پر یہ دھرم (RV 3.3.1d) کے ساتھ اور ایک

دوسری جگہ اس کے بغیر (RV.2.3.6ab) آیا ہے۔ دونوں صورتوں میں لفظ سنا تا کے معنی ہیں 'پرانے وقتوں سے' یا 'ہمیشہ'۔ میں ان دو حوالوں کی طرف توجہ دلانے کے لیے پروفیسر شنکو آئی نو کا مشکور ہوں۔

92. Mahabhartara, xii.96.13; 128.30; 131.2; xiii.44.32; 96.46; xiv.50.37.

Cited in Halbfass, *India and Europe*, p.558, note 56.

۹۳۔ کہانی کے مطابق، جب اس کی ماں کو کوئی برہمن چھین کر لے جا رہا تھا تو وہ غصے سے دیوانہ ہو گیا لیکن اس کے باپ نے اس کا غصہ ٹھنڈا کیا اور اسے بتایا کہ ناراض نہ ہو کیونکہ یہ تو ازل سے قانون چلا آ رہا ہے۔

(*esa dharmah sanatanah*), *Mahabharata*, 1.113, verses 11-14.

94. *Gita*, 1.40.

95. *Ibid.*, XI.18.

96. *Manu*, 1.118; VII.98; IX.64, 325.

97. *Matsyapurana*, 143.32, Anandasramagranthavali, 1981, p.269. Cf.

Brahamandapurana, II.31.36-38; 91.30-32.

98. *Varahapurana*, 126.7.

99. *Ibid.*, 126.43

100. *Sivapurana*, 7.2.10.30-72.

101. Halbfass, *India and Europe*, p.343.

102. *Sanatanadharma: An Elementary Text-book of Hindu Religion and Ethics*, Central Hindu College, Benares, 1910. This was followed by several works on the *sanatanadharma*, e.g., *Sanatanadharmadipika* by Hamsayogin, Madras, 1917; Ganga Parasad, *The Fountainhead of Religion*, 1909; Shri Bharat Dharma Mahamandala, ed., *The World's Eternal Religion*, Benares, 1920; etc.

103. Julius Lipner, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, p.221.

104. Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford University Press, 1989, pp.13-14.

105. *Nirukta*, 1.20.

106. *Manu*, II.6. Cf. *Manu*, XII.95-96.
107. *Ibid.*, II.10.
108. Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought*, Albany, 1991, pp.24-27.
109. *Ibid.* p.33.
110. Brian K. Smith, op.cit., p.18. Halbfass, *India and Europe*, pp.326-9, 359. Cf. Louis Renou, *The Destiny of the Veda in India* (English tr. Dev Raj Chanana), Delhi, 1965, pp.40-46.
111. Renous, op.cit., p.37.
112. Brian K. Smith, op.cit., p.18.
113. *itihasapuranam pancamam vedanam vedam*, Chandogya Upanisad, 7.2, *The Principal Upanisads*, ed. and tr. S.Radhakrishnan, Delhi, 1991, p.470.

مہابھارت کے اس دعوے پر بحث کرنے کے لیے کہ وہ 'پانچویں وید' ہے، دیکھیں:

John Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden, 1998, p.7.

کچھ علما کے نزدیک حتیٰ کہ 'اتھروید' بھی ویدوں کے 'الہام شدہ' ذخیرے کا حصہ نہیں ہے اور اس کے بیروکاروں نے اس تحریر کو 'خدائی کشف' (divine revelation) کے درجے تک پہنچانے کے لیے دیومالائی روایات اور تمثیلات وضع کر لیں۔

(Lakshman Sarup, *The Nighantu and the Nirukta*, Indian edition, Delhi, 1984, pt.1, pp.72-73.

114. First Staal, "The Concept of Scripture in the Indian Tradition"; in Mark Juergenseyer and Gerald Barrier, eds., *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley, 1979, pp.121-4. For a different point of view, see C. Mackenzie Brown, "Puranas as Scripture: From Sound to Image of the Holy World in the Hindu Tradition", *History of Religions*, 26 (1986), pp.68-86.

۱۱۵۔ مہابھارت (I.56.33) کا یہ دعویٰ ہے کہ: *yad ihasti tad anyatra, yan nehasti na*

tat kvacid (یعنی جو کچھ یہاں پایا جاتا ہے وہ کہیں اور بھی پایا جاتا ہے اور جو کچھ یہاں نہیں، وہ کہیں نہیں ہے)۔

۱۱۶۔ پُرانوں کے لیے اکثر تمام ویدوں کا نچوڑ (sarvavedasara, akhilasrutisara, sarvavedarthasara) یاتمام ویدوں کی روح ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے

Bhagavata Purana 1.2.3, 1.3.42, 12.13.15; Naradiya Purana

1.1.36, 1.9.97; Skanda Purana 5.3.1.22. Cited in Brian K. Smith, op.cit., p.26.

117. Halbfass, *India and Erope*, p.366.

۱۱۸۔ Brian K. Smith, op.cit., pp.20-29 'وید' کے استعمال کو توسیع دینے کی روایت نمال ورکی 'Tiruvaymoli' میں بطور Dravidaveda پائی جاتی ہے۔ یہ اس پرانی روایت کا تسلسل ہے کہ 'نرائکو بار بائل کو Vedapustagam کا نام دیا گیا اور بی زیغبا لگ نے بائل اور مسیحی مذہب کو satyavedam یعنی سچی وید کے طور پر بیان کیا ہے

(Halbfass, *India and Europe*, p.340).

119. J.E. Llewellyn, *The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement*, Delhi, 1993, chapter 2. Also see J.T.F. Jordens, *Dayanand Saraswati: His Life and Causes*, Delhi, 1981.

120. Louis Renou, *The Destiny of the Veda in India*, p.2.

۱۲۱۔ اگرچہ ہم یہاں پر ہندوستان میں الحاد اور بدعتوں کی مختلف اشکال اور سطحوں پر بحث نہیں کر رہے لیکن یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ جنہوں نے برہمنی حلقے سے باہر رہ کر ویدوں کی اتھارٹی کو مسترد کیا ہے اور پاشندوں (جو گیوں) اور ناسکوں (ویدوں میں یقین نہ رکھنے والوں) جیسے القاب حاصل کیے، ان میں اہم ترین جین، بدھ اور چارواک ہیں۔ چارواک کے پیروکاروں کو لوک یا تنک بھی کہا جاتا ہے۔ جینوں کے مطابق ویدیں Anaryavedas تھیں جس کی جگہ جینوں نے خود اپنی مقدس تحریریں بنام آریا ویدیں Aryavedas رکھ دیں۔ انہوں نے ویدوں کو مٹھیا سوترا (micchasuya) کے طور پر بھی بیان کیا ہے (Renou, op.cit., p.82) گوتم بدھ نے بھی ویدوں کو مذمت کے اعتبار سے نہیں بخشا۔ وہ یہ کہتا ہے 'تین ویدوں میں برہمنوں کی باتیں پیش کی گئیں ہیں وہ سب مضحکہ خیز ہیں، محض الفاظ بے سود اور خالی خولی باتیں

(Tesam idam-tevijjanam brahmananam bhasitam hassakam yeva sampajjati, namakam yeva sampajjati, rittakam yeva sampajjati,

tucchakam yeva sampajjati, Dighanikaya, London, 1967, Vol.I,
p.240, Tevijjasutta 15)

مزید بر آں وہ تین ویدوں کو احمقانہ باتیں، بے آب صحرا اور ان کی سہہ رنگی دانش کو بے راستہ جنگل اور
’مکمل تباہی‘ قرار دیتا ہے

(*Tasma idam tevijjanam brahmananam tevijja irinan ti pi vuccati*,
tevijja-vipinam ti pi vuccati, tevijja-vyasanam ti pi vuccatiti, ibid.,
p.248, Tevijjasutta.

”تاہم ویدوں کے متن پر سب سے زیادہ شدید تنقید چارداکوں نے کی۔ ان کے مطابق ویدوں میں تین
بڑے نقائص ہیں۔ جھوٹ، خود اپنے ہی بیان کے متضاد بیانات، ہم معنی الفاظ کی تکرار، گویا مکالموں کی
بے ربط قسم کی جوشیلی تقریریں

"(*dhurtapralapa*)", *Sarva-darsanasangraha*, tr. E.B. Cowell and
A.E.Gough, London, 1914, p.4.

122. *Rgveda*, VII. 103.

123. *Rgveda*, 10.129.7.

124. J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*, Delhi, 1985,
p.77.

125. J.C. Heesterman, op.cit., p.75; RV, V.30.1, VI.18.3, VI.27.3,
VIII.64.7, VIII. 100.3; X.22.1 (cited in *ibid.*, p.225). Also see
Wendy Doniger O'Flaherty, "The Origin of Heresy in Hindu
Mythology", *History of Religions*, 10 (May 1971), p.284, note 83.

126. *Mundaka Upanisad*, 1.1.4-5. Lakshman Srup (*The Nighantu and
the Nirukta*, Indian edition, Delhi, 1984, pp.74-75) lists several
anti-Vedic Upanisadic passages: *Mundaka Up.*, III.2.3; *Katha Up.*,
1.2.23; *Brh. Up.*, 1.5.23; *Kausitaki Up.*, II.5; *Chandogya Up.*,
V.11-24; *Taittiriya Up.*, II.5.

127. Lakshman Sarup, op.cit., 1.15.

128. Wendy Doniger O'Flaherty, "The Origin of Heresy in Hindu
Mythology", p.286.

129. *Bhagavadgita*, II.41-46.
130. *Ibid.*, IX.21. cf. XI.48, 53.
131. *Matsyapurana*, 53.3.20, 5.3.1.20; *Naradiyapurana*, 2.24.16. Cited in Brian K. Smith, *op.cit.*, p.26.
132. *Agnipurana*, 383,47-50, cited in C.Mackenzie Brown, *op.cit.*, pp.70-71.
133. Halbfass, *India and Europe*, p.366.
134. N. N. Bhattacharyya, *History of Tantric Religion*, Delhi, 1982, p.75.

۱۳۵۔ Halbfass, *India and Europe*, p.366۔ مہانروان تیترا غالباً سب سے زیادہ مشہور ہے جو کہ اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی۔ اس میں اتنے متنوع موضوعات پر مواد موجود ہے جیسا کہ شادی، ازدواجی اخلاقیات، وراثت، ذات پات کے قوانین اور غلامی۔ گرچہ اس کو جے۔ ڈی۔ ایم دیرت نے 'نیک نیتی پر مبنی فریب' قرار دیا ہے۔ اس کتاب پر ایک مفید بحث کے لیے دیکھیے:

Teun Goudriaan and Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Sakta Literature*, Wiesbaden, 1981, pp.98-101; J.D.M. Derrett, *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, Leiden, 1977, Vol.2, pp.197-242; N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, pp.74-75.

136. R.N. Nandi, "Origin of the Virasaiva Movement", in D.N. Jha, ed., *The Feudal Order*, Delhi, 2000, p.485, note 47.

سمرتا جنہوں نے بڑی تعداد میں وریشیوا کی تحریک میں شمولیت اختیار کر لی تھی، اپنی برتری قائم رکھی، اس تحریک کے اندر موجود اخوت کو کمزور کر دیا اور اس کے پیروکاروں میں برہمنی نظام ذات پات کو فروغ دینے کی راہ ہموار کی۔ یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ویدیشیواؤں نے اپنی تحریک کے بعد کے مرحلے پر ورناسرم دھرم سے اپنی وفاداری کا پرچار کرنا شروع کر دیا تھا جیسا کہ بھیم کاوی اور سری پانچی پنڈت (دونوں ہی چودھویں صدی کے تھے) کی تحریروں میں ظاہر ہوتا ہے۔ موخر الذکر نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ صرف ذات پات سے متعلق فرائض اور ویدوں کی رسومات ادا کر لینے سے انسان پاک صاف ہو جاتا ہے اور اپنی آخری نجات کے لیے تیار ہو جاتا ہے (ibid., p.477; Suvira Jaiswal, "Semitising Hinduism: Changing Paradigms of Brahmanical

Integration", *Social Scientist*, vol.19, no.12, 1991, p.22).
ذات پات کے فرائض ادا کرنے اور ویدوں سے ہی جواز کی سند حاصل کرنے پر زور، ان کی ایک بنیادی
تحریر میں ملتا ہے

the Lingadharanacandrika: Louis Renou, *op.cit.*, p.61, note 1.

137. Louis Renou, *op.cit.*, p.2.

138. *Ibid.*, p.2.

139. Cited in *ibid.*, p.3

140. Cited in Halbfass, *India and Europe*, p.407.

141. Cited in *ibid.*, p.407.

پال ہیکر نے سب سے پہلے 'اشتمالی رجحان' (inclusivism) اور اس سے متعلقہ اصطلاحوں کو
ہندوستانی مذاہب میں رواداری اور عدم رواداری کی بحث میں سب سے پہلے استعمال کیا ("Religiose
Toleranz und Intoleranz im Hinduism", *Saeculum*, 8 (1957),
pp.167-79) اس کے نزدیک، شمولیت کرنے کا یہ رجحان یا نظریہ بنیادی طور پر ہندوستان ہی سے
مخصوص عملیہ ہے جو کہیں اور نہیں پایا جاتا، *Inclusivismus. Eine indische Denkform*,
ed. G. Oberhammer, Vienna, 1983, pp.11-28) لیکن جیسا کہ جے ڈبلیو ہاور نے
بتایا ہے (*Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen*, Stuttgart, 1961, pp.90ff)
'دجہ دار عالمی رواداری' کے مترادف ہے۔ ہیکر کے کچھ نظریات پر باب فاس نے بحث کی ہے (India
and Europe, Chapter 22) لیکن اس کی نظریے پر کارل ہانسز گولزیو نے تنقید کی ہے

("Das Problem von Toleranz und Intoleranz in indischen
Religionen anhand epigraphischer Quellen", in Helmut Eimer, ed.,
Frank-Richard Hamm Memorial Volume, Bonn, 1990, p.89-102.

۱۳۴۔ ہندو ازم اور ہندوستان کی دوسری مذہبی جمعیوں کے درمیان تعلقات کے بارے میں ووک نندا کے
تصورات کے مختصر بیان کے لیے دیکھیے:

Torkel Brekke, *Makers of Modern Indian Religion in the
Nineteenth Century*, New York, 2002, pp.41-42.

143. A. Bharati, *op.cit.*, p.282.

۱۳۴۔ جن عالموں نے حال ہی میں روادار ہندو ازم کی حمایت میں لکھا ہے، ان میں سب سے زیادہ بااثر

(*The Argumentative Indian*, London, 2005, pp.3-33).

- ۱۴۵۔ R.C. Hazra, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, second edition, Delhi, 1975, pp.41-42, 103; Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Delhi, 1988, pp.187-88, 204-11. جینی کا خیال ہے، اوتار کے ذریعے سے جینا میں وشنو کا رنگ بھرتا (vaisnavisation) دوحریف عقیدوں کے درمیان مصالحت آمیزی کی جانب بے شرکوشوں کی بہترین مثال ہے
- (*Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi, 200, pp.343-44.

146. *Varahapurana*, 48.22.

147. *Sankaradigvijaya* of Madhava, I.28-43, cited in Wendy Doniger

O'Flaherty, *The origins of Evil in Hindu Mythology*, pp.208-9.

بدھ کو وشنو کے اوتار مان لینے پر پدمنا اسی جینی نے یہ خیال انگیز مشاہدہ کیا ہے۔ '..... ایک راستہ کھلا تھا جس سے برہمن پروہت، بدھ مندروں میں فرائض سرانجام دینے کے لیے متعارف کروائے جاسکتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ مندر جو اکثر مالا مال تھے اور بہت فیاضانہ عطیے وصول کرتے تھے، جیسا کہ اڑیسہ کے جگن ناتھ ٹمپل اور جنوبی ہند میں کادری و ہاڑا کی صورت تھی اور جب تک انگریز حکومت نے سیلون میں انہیں بدھوں کو واپس نہیں کر دیا۔ حتیٰ کہ بدھی گیا اور سر ناتھ کے مندر بھی برہمن پروہتوں کے ہاتھوں میں چلے گئے اور وشنو یا شیو کے مندروں میں تبدیل کر دیئے گئے

(*Collected Papers on Buddhist Studies*, Delhi, 2001, p.290).

148. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, p.209.

149. John A. Grimes, "Darsana", in Sushil Mittal and Gene Thursby, eds., *The Hindu World*, Indian reprint, Delhi, 2005, p.539.

150. Sukumari Bhattacharaji, *The Indian Theogony*, Penguin Books, New Delhi, 2000, p.124; Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Myths*, Penguin, Baltimore, 1975, p.118.

۱۵۱۔ وشنو اوڑوں اور شیواؤں، دونوں کے نزدیک کناکھل کے مقام پر دریائے گنگا تک رسائی جس کا مہا بھارت میں بڑی عزت سے ذکر ہے، بہت اہمیت رکھتی تھی۔ شیواؤں کے سادھو گڑگا میں کبھ میلے کے عظیم الشان

موقع پر گنگا میں داخل ہونے کے حق کے لیے لڑتے رہے۔ ایک بیان کے مطابق ناگاسنیاسی بھوآ نند، سورا شورا نند اور کمال آ نند نے ۱۲۶۶ء میں وشنوائی سادھوؤں پر ایگیوں پر ہر دوار کے مقام پر فیصلہ کن فتح حاصل کر لی (G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Bombay, 1964, p.103) شیوا اور وشنوا کے گروہوں نے ۶۰ء میں ہر دوار کے مقام پر ایک لڑائی لڑی، جس میں ایک اندازے کے مطابق (۱۸,۰۰۰) افراد مارے گئے۔ اس لڑائی سے یہ مسئلہ ہمیشہ کے لیے شیوا سادھوؤں کے حق میں طے ہو گیا (Klaus Klostermaier, "The Original Daksa Saga", in Arvind Sharma, ed., *Essays on the Mahabharata*, Leiden, 1991, p.112) وارانہ عدم رواداری کی دوسری مثال ایودھیا سے ملتی ہے جہاں ۷۰ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد شیوا سنیوں اور وشنوائی ویراگیوں کے درمیان مذہبی مقامات کے کنٹرول اور زائرین کی فیس اور تحائف وصول کرنے کے لیے کھلے عام مقابلہ ہوا۔

(R.S Sharma, *Communal History and Rama's Ayodhya*, revised edition, Delhi, 2000, pp.14-15; Hans Bakker, *Ayodhya*, Groningen, 1986, p.149).

152. *Visnupurana*, 1.9.56.

153. *Saurapurana*, 3.6.

154. K.A. Nilakanta Sastri, *The Colas*, University of Madras, 1975, p.644; idem, *A History of South India*, seventh impression, Delhi, p.432. For a critical evaluation of the narrative of Ramanuja's persecution, see Richard H. Davis, "The Story of the Disappearing Jains: Retelling the Saiva-Jaina Encounter in Medieval South India", in John E. Cort, ed., *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*, Albany, 1998, pp.213-24.

155. Nilakanta Sastri, *The Colas*, pp.644-45.

156. Ayaranagasuttam, tr. H. Jacobi, SBE. XXII, II.3.1.10, cited by A.K. Narain, "Religious Policy and Toleration in Ancient India with Particular Reference to the Gupta Period", in Bardwell L. Smith, ed., *Essays on Gupta Culture*, Delhi, 1983, p.22.

157. *Arthasastra*, II.4.23; III.20.16.

۱۵۸۔ یہ واضح کیا گیا ہے کہ بدعت دیکھنے والے کی نظر میں ہوتی ہے، ہندوؤں کے لیے عمومی طور پر بدھ، جین اور چارواک سب بدعتی یا کافر ہیں۔ بہت سے دشمنوں کے لیے شیوائی بدعتی ہیں۔ جین ہندوؤں کو بدعتی/کافر کہتے ہیں:

Wendy Doniger O'Flaherty, "The Image of the Heretic in the Gupta Puranas," in Bardwell L. Smith, *op.cit.*, p.116.

159. The Vyakarana Mahabhasya of Patanjali, 2.4.9, third edition, Poona, 1962, vol. I, p.476. Also see Prabhudaya Agnihotri, *Patanjalikalina Bharata*, Patna, 1963, p.573; Padmanabh S. Jaini, *Collected Papers on Jaina Studies*, p.337.
160. *Divyavadana*, ed. E.B. Cowell and R.A. Neil, Cambridge, 1886, pp.433-34.
161. Cited in Halbfass, *Tradition and Reflection*, p.61.
162. *Ibid.*, pp.61, 95-6.
163. *Ibid.*, p.59.
164. *Ibid.*, p.57.
165. *Halbfass, India and Europe*, p.361.
166. *Saurapurana*, 64.44; 38.54.
167. *Mattavilasa Prahazana* of Mahendravikramavarman, ed. and tr. N.P. Uni, Trivandrum, 1973, p.49. cf. Wendy Doniger O'Flaherty, "The Origin of Heresy in Hindu Mythology", p.276.
168. *Prabodhacandrodaya* of Krsna Misra, ed. and tr. Sita Nambiar, Delhi, 1998, Act III, verse 9.
169. *Ibid.*, pp.44-45.
170. *Yogasastra* of Hemacandra, ed. Muni Jambuvijaya, 3 vols., Bombay, 1977-86, II.33-40, cited in Paul Dundas, *The Jains*, London, 1992, p.201.
- ۱۷۱۔ جین لٹریچر میں برہمن مخالف بیانات کے لیے دیکھیے: Paul Dundas, *op.cit.*, pp.200-206.
- ۱۷۲۔ پال ڈونڈاس (محولہ بالا، ص ۸-۲۰۶) نے بدھوں اور جینوں کے درمیان تناؤ کے بارے میں بحث کی

ہے Prabandhacintamani میں پائے جانے والے شواہد کے لیے دیکھیے:

Ranjana Bhattacharya, "Religion in Early Medieval Gujarat (A.D. 600-1300)", unpublished Ph.D. dissertation, Department of History, University of Delhi, 1998, p.56.

173. Ranjana Bhattacharya, *op.cit.*, p.204.

۱۷۴۔ متعدد ابتدائی عہد وسطیٰ کی تحریریں ایسی دستیاب ہیں جو کہ مختلف مذاہب کے درمیان ہونے والی تلخ فلسفیانہ بحثوں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ مثال کے طور پر آٹھویں صدی میں ہری بجنڈرا کی 'yogadrstisamuccaya'، بدھ ازم اور ویدانت پر جین نقطہ نظر سے تنقید کرتی ہے

(Christopher Key Chapple and John Casey, *Reconciling Yoga: Haribhadra's Collection of Views on Yoga*, Albany, 2004).

اسی طرح آٹھویں صدی ہی کے شانت رکشیتا کی 'Tattvasamgraha' میں نیایا، مہیاسا اور سکھیا پر، ساتھ ہی جین فلسفے پر بدھوں کے نقطہ نظر سے تنقید ملتی ہے

(Tattvasamgraha of Santarakṣita, ed. Dwarikadas Shastri, Varanasi, 1968; tr. Ganganatha Jha, Baroda, 1937).

175. G.Roerich, *Biography of Dharmasvamin*, Patna, 1959, p.64.

176. Sadhanamala, XLI.II, nos. 260, 263-4, etc., cited in B.N. Sharma, "Religious Tolerance and Intolerance as Reflected in Indian Sculptures", *Journal of the Ganganath Jha Research Institute*, Umesh Mishra Commemoration Volume, 1970, p.665.

177. B.N Sharma, *op.cit.*, pp.665-66.

178. Kamil Zvelebil, *Companion Studies to Tamil Literature*, Leiden, 1992; cited by Indira Viswanathan Peterson, "Sramanas Against the Tamil Way", in John E. Cort, ed., *Open Boundaries*, Albany, 1998, p.167

179. Samuel Beal, *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, Delhi, 1969, pp.171-172.

180. *Rajatarangini* of Kalhana, I.140-144.

181. *Ibid.*, VI.171-173.

182. A. Fuhrer, Archaeological Survey, Lists, N.W. Provinces and Oudh, p.325; cited in B.N.S. Yadava, *Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century*, Allahabad, 1973, p.346.
- ۱۸۳۔ B.N.S. Yadava, *op.cit.* p.346. اس میں یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ بختیار خلمی نے ملند کی یونیورسٹی کو تباہ کر دیا تھا۔ ڈی۔ آر۔ پائل نے البتہ واضح طور پر یہ بتایا ہے کہ اس کو شیواؤں نے تباہ کیا تھا (Antiquarian Remains of Bihar, Patna, 1963, p.304). This view has been discussed at some length by R.S. Sharma and K.M. Shrivastava (*A Comprehensive History of India*, vol. IV, pt.2 [A.D. 985-1206], forthcoming, chapter XXV(b): Buddhism, footnotes 79-82).
184. Richard H. Davis, *Lives of Indian Images*, first Indian edition, Delhi, 1999, p.83.
185. Indira Viswanathan Peterson, "Sramanas Against the Tamil Way", in John Cort, ed., *Open Boundaries*, p.171.
- ۱۸۶۔ قتل عام کی روایت کے بارے میں خیال انگیز بحث کے لیے دیکھیے: Paul Dundas, *op.cit.*, pp.109-10; Richard H. Davis, "The Story of the Disappearing Jains", in John Cort, *op.cit.*, pp.213-24.
- ۱۸۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے: P.B. Desai, *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*, Sholapur, 1957, p.82.
188. Romila Thapar, *Cultural Transaction and Early India*, Delhi, 1987, p.17; K.R. Srinivasan, "South India", in A. Ghosh, ed., *Jaina Art and Architecture*, vol. 2, Delhi, 1975; R. Champakalakshmi, "Religious Conflict in the Tamil Country," *Journal of the Epigraphical Society of India*, vol. IV. (1978), pp.69-81; John Cort, *op.cit.*, pp.107-8.
189. R.N. Nandi, *Social Roots of Religion in Ancient India*, Calcutta, 1986, p.97.
190. Velcheru Narayana Rao, *Siva's Warriors: the Basava Purana of*

Palkuriki Somanatha, Princeton, 1990, pp.200-13, cited in Paul Dundas, *op.cit.*, p.118.

191. Romila Thapar, *op.cit.*, p.18.

192. EI, V, no.25, II.69-80. Cf. P.B. Desai, *op.cit.*, p.182; David N. Lorenzen, "Warrior Ascetics in Indian History", *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), pp.64-5.

193. P.B Desai, *op.cit.*, p.23.,

194. Dev Raj Chanana, "The Sanskritist and Indian Society", *Enquiry*, Monsoon, 1965, p.65.

195. Kesavan Veluthat, *Brahmana Settlements in Kerala*, Calicut, 1978, Appendix II, pp.102-115.

196. *Ibid.*; M.G.S. Narayanan, "Kantallur Salai: New Light on the Nature of Aryan Expansion to South India," *Proceedings of the Indian History Congress*, Jabalpur, 1970, pp.125-136.

۱۹۷۔ آٹھویں صدی کے اُدے تاسوری کی چین تحریر Kuvalayamala، وجے کی ایک Matha کو بیان کرتی ہے جہاں پر طلباء ہندوستان کے مختلف حصوں جیسے تاتا، کرناٹک، ملاوا، قنوج، مہاراشٹر، سورسٹر، سری کاتھ اور سندھ سے جمع ہوتے تھے اور متنوع مضامین کی تعلیم حاصل کرتے تھے جیسے کہ archery (dhanurveda) ڈھال کے ساتھ نقل و حرکت (phalakakrida)، تلوار اور کمان کا استعمال (asi dhanu pravesa)، تیر کے ساتھ لڑنا (kuntayuddha)، ڈنڈے سے لڑنا (lakuttiyuddha) اور ہتھیاروں سے لڑنا (bahuyuddha)

(Shanta Rani Sharma, *Society and Culture in Rajasthan C.A.D.* 700-900, Delhi, 1996, p.231).

متعدد *manipravala* مسودات کی تحریریں خصوصاً پندرہویں صدی کی 'Candrotsavam' میں اور سترہویں صدی کی 'Keralolapatti' میں برہمنوں کا مارشل آرٹ سے تعلق دکھایا گیا ہے۔

198. G.S. Ghurye, *op.cit.*, chapter VI.

199. Arvind Sharma, "Some Misunderstandings of the Hindu Approach to Religious Plurality", *Religion*, vol. 8 (Autumn 1978), p.145.

تاہم نرادی چوہدری (1965, p.39) *The Continent of Circe*, London, کا اس

معاملے میں یہ کہنا ہے کہ اگر رواداری اور تالیف کی اہلیت (synthesis) کے مانوس الفاظ سچ تھے تو یہ وضاحت کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے کہ ہندوستان میں انسانی گروہوں کے درمیان اتنے زیادہ شکوک و شبہات اور مخالفت کیوں پائی جاتی ہے۔

200. David N. Lorenzen ("Warrior Ascetics in Indian History", *Journal of the American Oriental Society*, pp.61-75.

مصنف نے یہ دلیل دی ہے کہ جوگیوں کے عسکری سلسلے مسلمان حکومتوں کے دوران زیادہ اہمیت اختیار کر گئے تھے۔ مزید دیکھیے:

William R. Pinch, *Peasants and Monks in British India*, Delhi, 1996.

201. P.V. Kane, *History of Dharmasastra*, Poona, 1974, vol. II, pt.1, pp.385-89; Jan Gonda, *The Ritual Sutras*, Wiesbaden, 1977, pp.539, 641.

202. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965, p.316.

203. *Ibid.*, p.398.

204. *Ibid.*, p.433; H.M. Sadasivaiah, *A Comparative Study of Two Virasaiva Monasteries*, Mysore, 1967, pp.104-106.

۲۰۵۔ زیادہ تر اسکالر جس کو تبدیلی مذہب (conversion) سمجھتے ہیں اسے ایس۔ این بسواس نے 'تطہیر' (purification) کے طور پر سمجھا ہے:

S.N. Biswas (Uber das Vratyaproblem in der Vedischen Ritualliteratur", *ZDMG*, vol.105, 1955, pp.53; cited in J.C. Heesterman, "Vratya and Sacrifice", *Indo-Iranian Journal* vol. 6 (1962-63), p.2.

206. H.M. Sadasivaiah, *op.cit.*, pp.88-89, 168ff.

207. P.B. Desai, *op.cit.*, pp.182-83.

208. Kalaus Klostermaier, "The Original Daksa Saga", in Arvind Sharma, ed., *Essays on the Mahabharata*, Leiden 1991, p.110.

209. *Ibid.*, pp.125, 128; Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony*,

210. G.S. Ghurye, *op.cit.*, p.93.

۲۱۱۔ اس تحریر کا سب سے پہلا مسودہ وکرم کا ۱۱۳۰ (عیسوی ۱۰۷۳) کا ہے۔ اس کی کئی عالموں نے ادارت کی ہے۔ اس کا سب سے آخری اور سب سے زیادہ قابل اعتبار ایڈیشن مادام بروئر۔ لیشا کس (Brunner Lachaux) نے فرانسیسی انسٹی ٹیوٹ انڈولوجی، پانڈی چری (Institute Francais Indologie, Pondicherry) سے تین حصوں میں شائع کیا ہے۔ اس متن اور تبدیلی مذہب کی رسوم کی تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Heinrich von Stietencron, "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism", in Vasudha Dalmia and Heinrich von Stietencron, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Delhi, 1995, pp.51-81.

212. *Ibid*, pp.56-57; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, New Delhi, 2005, pp.20-21.

213. *The Satsahsra Samhita*, ed. and tr. J.A. Schoterman, Leiden, 1982, p.38; Teun Goudriaan and Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Sakta Literature*, Wiesbaden, 1981, p.149.

214. Prabodhacandrodaya, Act III.

215. Richard H. Davis, "The Story of the Disappearing Jains: Retelling the Saiva-Jain Encounter in Medieval South India", in John E.Cort, ed., *Open Boundaries*, 1998, pp.213-224.

216. M.L. Wadekar, *Devalasmrti Reconstruction*, 2 vols., Delhi, 1996.

اس میں جو باب *mlecchitasuddhih* کے بارے میں ہے اس میں اکہتر اشعار ان لوگوں کو شذھی (تظہیر) کرنے سے متعلق ہیں، جن کو ملیچھ (ناپاک لوگ) لے گئے ہوں یا وہ ان کے ہمراہ پانچ سے بیس سال تک قیام پذیر رہے ہوں۔

217. P.V. Kane, *History of Dharmasastra*, vol. II, pt.1, Poona, 1974, pp.389-91.

218. *Ibid.*, p.391.

۲۱۹۔ پی۔وی۔کین نے دوبارہ مذہب پر لوٹ آنے کے لیے پراورتن (paravartana) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ حتیٰ کہ اس کو قدیم عہد کی vratyastoma کے برابر گردانا ہے (محولہ بالا، جلد چہارم، ص ۱۱۸)، اس نے ہندو کرن وھی (Hindukaranavidhi) جس کو دھرم یزنائے منزل، لونوال (مہاراشٹر) نے تیار کیا ہے، کی بنیاد پر ایک ماڈل لیکن مختصر قسم کی تقریب ان لوگوں کے پراورتن کے لیے تجویز کی ہے جن کا زبردستی مذہب تبدیل کروایا گیا ہو یا خود انہوں نے رضا کارانہ طور پر ہندو حلقے کو چھوڑا ہو۔ (ایضاً)

۲۲۰۔ بہت سے ہندو فرتے ہیں جو کہ لوگوں کو اپنے مذہب کی طرف راغب یعنی قبول کروانے کے لیے سرگرم عمل ہیں لیکن ان کی سرگرمیوں کی تفصیل اس مقالے کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

221. Visnupurana, III.18. Cf. Vijay Nath, *Puranas and Acculturation: A Historico- Anthropological Perspective*, Delhi, 2001, p.195.

۲۲۲۔ سرحدی علاقوں میں پُرانوں کا کردار مذہبی اور ثقافتی تبدیلی لانے میں جیسا کہ وجے ناتھ نے بیان کیا ہے، ادراک کا حامل اور مفصل ہے:

Vijay Nath, *op.cit.*, chapter 8. Also see Kunal Chakrabarti, *Religious Process: The Puranas and the Making of a Regional Tradition*, Delhi, 2001.

223. Senkapat Stone Slab Inscription of the time of Sivagupta Balarjuna, Ajay Mitra Shastri, ed., *inscriptions of the Sarabhapurias, Panduvamsins and Somavamsins*, Delhi, 1995, pt. II, pp. 154-22.

میں پروفیسر بی۔ پی۔ ساہو کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے بروقت مجھے یہ حوالہ یاد دلایا ورنہ میں اس کتبے کو بھول چکا ہوتا۔

224. G.C. Pandey, (*Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, 1994) پانڈے نے سنسکرتی خانقاہوں کے قیام پر بحث کی ہے لیکن بعد ازاں ویشیوئی خانقاہی تنظیموں نے جس قسم کی تبدیلی مذہب کی سرگرمیاں کیں ان کا تنقیدی جائزہ لینے سے دامن بچایا ہے۔

225. Kwagsu Lee, "Resisting Analysis, Persisting Interpretation: A Historiography of Some Recent Studies of Hinduism in the United States", *Social Science Probings*, vol. 15, nos.3-4, Winter 2003, p.28.

۲۲۶۔ وہ نوجوان ہندوستانی اسکالر جنہوں نے مذہب کو اپنی نوعیت میں واحد مثال کے طور پر پیش کیا ہے، ان میں کوئل چکر برتی کا ذکر کیا جاسکتا ہے، جن کے مطابق '..... مذہب آدمی کے حقیقت ابدی کی جانب رد عمل

کے طور پر خود ایک قسم کی خود مختاری اور تحریک رکھتا ہے:

"Recent Approaches to the Study of Religion in Ancient India", in Romila Thapar, ed., *Recent Perspectives on Early Indian History*, Bombay, 1995, p.189.

227. Kwangsu Lee, *op.cit.*, p.28.

228. Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, 2003, p.128.

229. Kwangsu Lee, *op.cit.*, pp.12-13.

۲۳۰۔ جگہ کی تبدیلی کے باعث ہندو ازم کے بارے میں حالیہ تحریروں پر بحث کرنا ناممکن ہے لیکن ان تازہ ترین میں سے چند کا ذکر کیا جاسکتا ہے:

Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*, first Indian reprint, Delhi, 2003; idem, *Introduction to Hinduism*, Cambridge, 2004; Arvind Sharma, ed., *The Study of Hinduism*, Univesity of South Carolina Press, Columbia, 2003; Sushil Mittal and Gene Thursby, eds., *The Hindu World*, Routledge, London-New York, 2004, first Indian reprint, 2005; Axel Michaels, *Hinduism Past and Present*, Princeton, 2004, Indian edition, Delhi, 2005.

۲۳۱۔ مذہب کے زیادہ تر عالموں کے برعکس محدودے چند ایسے ہیں جنہوں نے ہندوستان میں ابتدائی عہد میں مذہب کے ارتقا کو سماجی تبدیلی کے پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر:

Debiprasad Chattopadhyaya (*Lokayata*), D.D. Kosambi (*Myth and Reality*), Suvira Jaiswal (*Origin and Development of Vaisnavism*) R.S. Sharma (*Tantricism*), R.N. Nandi (*Social Roots of Religion in Ancient India*) Kunal Chakrabarti, *op.cit.*, pp.182-89.

232. Russell T. McCutcheon, *op.cit.*, p.3.

برطانوی تاریخی تناظر اور ہندوستان کا نوآبادیاتی نظام دادخواہی*

ماجد صدیقی
ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ

محترم امیر جامعہ، ساتھیو اور عزیزو!

میں مسرور ہوں کہ مجھے بانیسویں ڈاکٹر ایم اے انصاری یادگاری لیکچر کے لیے یہاں بلایا گیا ہے۔ میرے لیے یہ ایک منفرد اعزاز کی بات ہے کہ جامعہ نے مجھے یہ عزت دی اور میں پُر امید ہوں کہ میری گزارشات علمی برادری کے لیے توجہ اور دلچسپی کا سبب ہوں گی۔

سامعین نے شاید لمحہ بھر کے لیے یہ سوچا ہو کہ اس لیکچر کے عنوان میں ایک صرف ربط 'اور' استعمال کیا گیا ہے (بجائے ایک ممکنہ 'کا' یا 'کی' یا 'جانب') برطانوی تاریخی سیاق و سباق اور ہند کا نوآبادیاتی نظام دادخواہی۔ یہ ارادتا اور اس نیت سے کیا گیا ہے کہ برطانوی تاریخی سیاق و سباق کو ہندوستان کے نوآبادیاتی طریق استغاثہ سے علاحدہ رکھ کر اس کی حد بندی کی جاسکے۔ توقع ہے کہ ایسا کرنے سے ہم اس دور کے مظہر اس احساس قومیت تک عارضی طور پر پہنچنے کے قابل ہو سکیں جو ہندوستان میں ابتداً موجود تھا۔ یہ نتیجہ خیزی ہمیں شاید اس لائق بنا سکے کہ ہم بعدہ

* زیر نظر مضمون اُس خطبے کا ترجمہ ہے جو مصنف نے ۲۲ ویں ڈاکٹر ایم اے انصاری میموریل لیکچر کے طور پر جامعہ ملیہ اسلامیہ (نئی دہلی) کے شعبہ تاریخ و ثقافت میں دیا۔ اس لیکچر کا عنوان تھا: The British Historical Context and Petitioning in Colonial India. ماہر لعل نہرو یونیورسٹی (نئی دہلی) کے سینئر فار ہسٹاریکل اسٹڈیز میں ماڈرن انڈین ہسٹری کے پروفیسر ہیں۔ اس مضمون کا ترجمہ ڈاکٹر ریاض شیخ صاحب نے کیا ہے جو انسٹی ٹیوٹ آف بزنس اینڈ ٹیکنالوجی (بزنیکس)، کراچی، سے وابستہ ہیں۔

نہ صرف یہ نظر ثانی کر سکیں کہ یہ قوم پروری کی لہر یورپی آئیڈیالوجیز سے مشتق تھی جو ریاست کی اپنی حدود میں جاری و ساری تھی اور یہ اس کی اثر خیزی تھی یا پھر یہ محکوم نوآبادیات کی دعوت مبارزت کی جوابی کارروائی تھی۔ بالفاظ دیگر ہماری کوشش ہوگی کہ ہم بالوضاحت یہ بتائیں کہ کیسے ہندوستان کی نوآبادیاتی حدود میں دادرسی کا طریقہ کار ان ابتدائی قوم پرستی اور قومی ریاست کا جزو لاینفک تھا جو اس وقت موجود تھیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم نظام دادخواہی کے طریق کار کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کریں جو ہندوستان میں رائج تھا اور اس کی مماثلات کا تقابلی جائزہ برطانیہ کے عدالتی نظام سے کریں تاکہ نظام منصفی میں نمایاں اختلافی الجھاؤ ابھر کر سامنے آسکے۔ ایسا کرنے سے تاریخی جماعتی سیاست کے وہ پہلو ابھر کر سامنے آئیں گے جو ان دونوں ممالک کے درمیان باہمی ارتباط کے رشتے میں بندھے ہیں مگر تاریخی سیاق و سباق کے اعتبار سے ہند اور برطانیہ کے درمیان بعد قطبین موجود ہے۔

ہند کا نوآبادیاتی نظام دادخواہی

مطالعہ تاریخ نگاری میں یہ مسلمہ دور اندیشی ایک امر بدیہی ہے کہ جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے نوآبادیاتی ریاست کا اقتدار اور اختیار بادشاہ کو لوٹایا تو ہندوستان میں برطانوی حکمت عملی بتدریج مکلف ہوتی چلی گئی جو شورش زدہ اور زخم خوردہ حکمرانوں کی بغاوت کبیر ۱۸۵۷ء کا رد عمل تھی۔ بنا بریں جب نذاعی اقتدار اور سیاسی مخالفت کا مطالعہ یا تحقیق کی جاتی ہے تو اسٹیج پر نظر آنے والے اس پردہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو بظاہر نظر آتا ہے۔ انیسویں صدی کا نصف آخر ایک تاریخی اہمیت کا حامل عہد ہے۔ جس میں بغاوتوں کو طے شدہ مقام دیا جاتا ہے۔ کہ یہ بھی قصہ کہانیوں کا ایک حصہ ہوتے ہیں اور واقعتاً ایسا تھا بھی۔ لیکن انہیں مقامی وجوہات کا جامہ پہنا دیا گیا۔ ۱۸۶۰ء سے ۱۸۸۵ء تک ہونے والی بغاوتوں کو ایک رنگ ’نیل‘ میں رنگ دیا گیا۔ میپلا کی سرکشی، پدنا کا ہنگامہ اور دکن کی جاگیر داری مزاحمت کا ریاں۔ سب اپنے مخصوص تناظر اور ماخذ سے باہم مربوط ہیں۔ ’مبادل‘ تاریخ ان کے سرے سیاسی وفاداریوں اور ہندوستان میں ۱۸۵۰ء کے روشن خیال اور آزاد اہل رائے سے جوڑتی ہے۔ برٹش انڈین ایسوسی ایشن، مدراس مہاجن سبھا، پونا سر و جاگکی سبھا اور اس دور کی دوسری بے شمار تنظیمیں اپنے اپنے طور پر ۱۸۸۵ء کی انڈین نیشنل کانگریس کے قیام

کی طرف رہنمائی کرتی (یا اس کی قیادت سے رشتہ جوڑتی) نظر آتی ہیں۔^۱ جب بھی نوآبادیاتی دور اقتدار میں اہلیان کے ذہنی رجحانات کے مطالعہ کا سوال اٹھایا گیا ہے تو گڑھا گڑھا یا جواب دیا گیا کہ اسے..... کاشت کاروں کے رویے یا طبقاتی اساس پر مشتمل..... نوآبادیاتی دور حکومت کے ابتدائی قوم پرست روشن خیال لوگوں کے خیالات میں تلاش کیا جانا چاہیے۔^۲ بعد میں جب مستشرقین کے مطابق اٹھارویں صدی کے ابتدائی دہوں میں برطانوی حکومت اور غالباً دو براہ راست سیدھے سادے ہند کی سیاسی تاریخ سے متعلق سوال اٹھائے گئے کہ ہند کے ماضی کی نمائندگی کون کرتا ہے؟^۳ تو اس سوال کا جواب بھی مقامی مفادات کو سامنے رکھ کر دیا گیا۔ جس میں گروہی ادعایت پسند سماجی اداروں جیسے ذات پات کو ماننے والے یا انفرادی خودنوشتوں یا اولین دور کی تاریخ نویسی کی یادداشتوں سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ایسی تمام تفصیلات یا تو علاقائی حیثیت رکھتی ہیں یا پھر تخصیصی درجہ میں آتی ہیں۔ لہذا یہ تاریخی مواد جو نمائندگی کا دعویٰ دار ہے یا کاشف احوال ہے یہ جانبدارانہ ہے اور کسی صورت میں بھی اسے ہندوستانی نہیں کہا جاسکتا۔^۴

چاہے جیسے بھی اس کے تاریخی کلیت ہونے پر دلیل لائی جائے، مگر یہ کسی طور بھی (نہ پہلے کبھی تھی) نہ اب اس کا امکان ہے اور ہندوستان میں قومیت پرستی کے ظہور کے وقت کی تاریخ بہر حال 'ساختہ' ہے۔ اور یہ سوال اپنی جگہ برقرار رہتا ہے کہ اگر ہندوستانی سماج برطانوی راج کے دوران کو سیاہ و سفید میں لاتا ہے تو اس کے لیے سرکاری / مثلاً کے محافظ خانوں یا اسی نوعیت کے دوسرے موزوں اور مناسب تجزیاتی مواد سے مدد لینی ہوگی۔ ورنہ ہم آدھے تیز اور آدھے بئیر کے قول بحال میں پھنس کر رہ جائیں گے۔ اور یہ لفظ 'نوآبادیات' اور اسی پر اصرار بطور ایک صفت کے ایسا ہی ہوگا جیسے مالابار، بنگال اور جنوبی ہندوستان وغیرہ کا ہے البتہ نوآبادیاتی ہندوستان میں یہ صورت حال کم کم ہے۔ لہذا ماضی قریب میں جس طرح تاریخ ہند میں نوآبادیاتی خطے پھوٹ پڑے ہیں جو ان گنت صورتوں میں نوآبادیاتی سماجی ساختیات کے حامل ہیں۔ بے تحاشا بڑھتی ہوئی نوآبادیاتی سماجی (اور ذیلی سماجی) اکائیوں کے پس منظر میں ہند کا نوآبادیاتی ہونا نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے۔^۵ اس لیکچر کا مقصد یہ ہے کہ برطانوی حکومت / یا نوآبادیاتی نظام کی صحیح صورت حال واضح کیے بغیر اور ہندوستان کے ماضی کے بارے میں لکھی جانے والی تاریخی تحریروں کے تناظر میں ان ذہنی رجحانات اور سیاسی رویہ کا جائزہ لیا جائے جو نظام دادخواہی سے متعلق

زندگی کے تقریباً ہر شعبہ سے تعلق رکھنے والے افراد نے ان گنت مسائل کے تعلق سے برطانوی نوآبادیاتی نظام کے عہد میں منصفی کے لیے درخواستیں گزاری ہیں۔ مسائل کی نوعیت حد درجہ غیر متجانس، علاقائی اعتبار سے پھیلی ہوئی، اور اپنی اصل میں حقائق سے پوری طرح براہ راست متعلق یا ان کو چھوتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ جو عموماً برطانوی حکومت اور اس کی عمل داری یا کارگزاری کے طریقہ کار کے بارے میں ہے۔ یہ ہمیں ہندوستانی سماج کی ذہنیت اور نظریاتی وابستگی دونوں کی تفہیم میں معاون ہے۔ برطانوی نوآبادیاتی نظام سے ان درخواست گزاروں کا تعامل یہ ظاہر کرتا ہے کہ کھلم کھلایا ڈھکے چھپے انداز میں وہ بے حد خوف، منافرت، احساس وفاداری، اور تشویش میں مبتلا ہیں۔ ان کی ممکنہ غیر تغیر پذیریری اور ہلکا سا تفرق جو پورے ثقافتی نظام کو ہم آہنگی اور تنازعات، قربتیں اور دوریاں، حلال و حرام پر پھیلا ہوا ہے۔ نوآبادیاتی افسر شاہی نے اپنے طور پر اس کا اندراج کیا اور ہر مسئلہ کو وقت کی اہمیت و ضرورت اور نزاکت کے تناظر میں پرکھ کر قدم اٹھایا۔ انہوں نے صحیح اندازے لگائے اس کی قدر و قیمت کو پرکھا اور پھر نوآبادیاتی ہندوستان میں انہوں نے بیشتر کوروزمرہ کی ذیل میں ڈال کر بندھے چنے قدموں کی ست رفتاری کے حوالہ کر دیا۔

سچ تو یہ ہے کہ ہند میں برطانوی راج کی ابتدائی تاریخ میں درخواست گزاروں کی گزارشات کو کسی ضابطہ یا کاروائی میں لائے بغیر بڑی ڈھٹائی اور مکاری کے ساتھ یا تو سرے سے مسترد کر دیا گیا یا پھر داخل دفتر کے بہانے دریا برد۔ جب یہ وطیرہ اس نظام کا اختصاص بن گیا تو پھر صرف اور صرف نظم و نسق کی سہولت کی خاطر داد دہی کا ایک ضابطہ اور طریقہ کار وضع کر کے اسے ایک رواجی یا دستوری شکل دے دی گئی۔ اس کا مبداء و نزاد ایسٹ انڈیا کمپنی کی کورٹ آف ڈائریکٹرز کا وہ فوجی مراسلہ ہے جو ۱۷۷۳ء میں سول اور ملٹری ملازمین کو اس ہدایت کے ساتھ بھیجا گیا تھا کہ وہ قابلِ مسموع مسائل یا شکایات حکومت ہند کے توسط سے روانہ کیا کریں۔^۱ نصف صدی کے بعد ۱۸۱۴ء میں کورٹ نے ہدایت کی کہ کمپنی سرکار اپنے پاس ایک محضر (جمع) روداد (memorial) یا نام نشان اور پتا محفوظ کرے تاکہ ابتدائی تفتیش کے بعد اسے بیس روز کے بعد بھیجا جائے۔^۲ ۱۸۴۸ء میں حکومت کو مخاطب کرنے کا طریقہ ترک کر دیا گیا۔ طریقہ یہ تھا کہ

شکایت کنندہ ایک طبع شدہ درخواست گزار تھا۔ یہ طریقہ مدراس حکومت نے بھی اختیار کر رکھا تھا۔^۸ اس وقت چلن یہ تھا کہ نہ صرف کمپنی کے ملازمین بلکہ ہند کے محکوم عوام کی ایک بہت بڑی تعداد نے بھی مختلف موضوعات پر تسلسل سے شکایات کا ایک دفتر کھول دیا تھا۔ یہ عرضداشتیں عموماً اپنے مقام ترسیل کے علاقائی حکومتی دفاتر میں نمٹادی جاتی تھیں۔ انیسویں صدی کے وسط تک آبادیاتی حکومتی نظام Laissez faire (کاروباری معاملات میں حکومتی عدم مداخلت کا نظریہ) کے دور میں داخل ہو گیا۔ سرکشی اور بغاوتوں کی سرکوبی کی ہنگامہ خیزی کے دوران، جنگجوانہ توسیعیاتی اشتہالی چھین چھپٹ کی مارا ماری کا تقاضا یہ تھا کہ سیاسی اور انتظامی امور کی طرف زیادہ توجہ دی جائے۔ لہذا فیصلہ کیا گیا:

ہماری تردّد خیز خواہش یہ ہے کہ ہم دادخواہوں کے حق دادخواہی میں مداخلت سے گریز کریں جو ہم سے اس مقصد کے لیے رجوع کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ہم اس توقع کا اظہار بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمیں صرف وہ درخواستیں روانہ کی جائیں جو فوری طور پر کسی درخواست گزار (فرد) کے مفادات کو ٹھیس پہنچاتی ہوں۔
توقع یہ کی گئی تھی کہ دادخواہی کی یادداشتیں اور درخواستیں مودبانہ اور نرم لب و لہجہ کی حامل ہونی چاہئیں۔

یہاں اس موقع (۱۸۳۸ء) پر یہ بات دھرانے کی بمشکل گنجائش ہے کہ اس سے قبل جو امتناعی احکامات درخواست گزاروں کو جاری کیے گئے ہیں وہ اسی صورت میں وصول کیے جائیں اور ہمیں روانہ کیے جائیں جو مہذب، معتدل اور مودبانہ زبان میں تحریر کیے گئے ہوں۔^۹

یہی بات ۱۸۶۷ء کے ان قوانین میں دھرائی گئی ہے جو منتظمین ہند کے صوابدیدی اختیار میں شامل ہے کہ وہ جس درخواست کو چاہیں اسے برطانیہ بھیجنے سے انکار کر دیں۔ زبان کی جس صف آرائی سے کام لیا گیا ہے وہ توہین آمیز اور غیر مناسب ہے۔ ساتھ ہی ۱۸۵۰ء میں عرضداشتوں کے قابل قبول ہونے کے لیے علاقائی زبانوں میں لکھے جانے کے ساتھ اس کی ترجمہ شدہ نقل کی جو سہولت دی گئی تھی اسے پہلے تو سراہا گیا اور پھر ۱۸۶۷ء میں حکومت ہند پر یہ لازم کر دیا گیا۔ اب قانونی طور پر ترجمہ کی نقل کے بغیر کوئی عرضداشت قابل مسموع نہ رہی۔^{۱۰}

ہم نے یہاں نوآبادیاتی ریاست کی بار بار دہرائی جانے والی صراحتوں کا ذکر کیا ہے جو درخواست دہندہ کو اپنے حقوق کی پاسداری کے لیے ایک شائستہ اور عاجزانہ لب و لہجہ اختیار کرنے پر زور دیتی ہیں۔ اور اپنے قانونی، جائز اور باضابطہ حقوق کی بازیافت کے لیے سرکاری توجہ کے حصول کا یہ انداز بہر حال اس بات کی دلیل ہے کہ حکومت برطانیہ انیسویں صدی کے وسط تک نظام دادخواہی کی تشکیل کی طرف رجوع ہو چکی تھی۔ اسی دوران ایک ہزار سے زیادہ درخواست گزاروں کی حق تلفیوں اور ان پر ہونے والی زیادتیوں کا تعین جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے آس پاس کے سالوں پر مشتمل تھیں، جو مختلف دیہاتوں، قصبوں اور ہندوستان کے مختلف صوبوں سے تعلق رکھتی تھیں ضروری نہیں کہ ہمیں صرف یہ باور کرائیں کہ لوگوں نے انفرادی طور پر محض حکومت سے اپنے فیصلوں پر نظر ثانی کی درخواست کی ہوگی یا انتظامیہ کی اغلاط کی تصحیح کے لیے درخواستیں گزاری ہوں گی اور صرف حصول انصاف کی توقع میں ایسا کیا ہوگا۔“ ۱۱

لکھنؤ کے ایک تاجر نے غدر کی کرب ناک پر کف افسوس ملتے ہوئے اپنے سفری مال تجارت کے زیاں کا ذکر کیا تھا۔ احمد آباد کے گداریوں نے جبراً اپنے گھر کے ضبط کیے جانے کا رونا رویا تھا۔ آگرہ سے ایک انگریز خاتون نے حکومت سے اپنے شوہر کا باغیوں سے لڑتے ہوئے اپنی جان کھودینے پر زرتلائی طلب کیا تھا۔ اور مدراس کے ایک شخص نے جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا ملازم تھا اس نے ۱۸۱۴ء سے اپنی خدمات اور وفاداری کے صلہ میں ۱۸۵۷ء میں ایک قطع اراضی کے لیے درخواست گزاری تھی۔ ۱۲

نوآبادیاتی اقتدار و اختیار کا اس طرح کا اثبات اور اس کے جائز و حقیقی ہونے کا استردادی مظہر اس بڑھتے ہوئے پلندہ کی جسامت و ضخامت سے کیا جاسکتا ہے جو عرضداشتوں کی صورت کمپنی (ایسٹ انڈیا) کے آخری سال کے دوران سرکاری مندرجات (ریکارڈ) کی صورت آسمان کو چھونے لگا تھا۔ یہ انبار منہ بولتا ثبوت ہے برطانوی نوآبادیاتی ریاست میں بڑھتی ہوئی دادخواہی کی درخواستوں کا اور دوسری جانب حکومت برطانیہ کی غیر مکلف و استغنی اور کارکردگی کا جو نظام دادخواہی کے سلسلہ میں سامنے آتی ہے۔ اس محقق کی کئی سالہ شریات جو ۱۸۵۷ء کے غدر سے شروع ہوتی ہے۔ اور انڈین نیشنل کانگریس کے قیام ۱۸۸۵ء تک جو عرضداشتیں حکومت کی اعلیٰ ترین سطح تک یعنی گورنر جنرل سکریٹری آف اسٹیٹ اور ملکہ (۱۸۷۷ء سے ملکہ ایپرس) کو

پیش ہوئیں اور ان پر کاروائی عمل میں آئی ان کی تعداد تین سو کم از کم اور زیادہ سے زیادہ ایک ہزار سالانہ بنتی ہے اور یہ صورت حال پوری نصف صدی تک قائم رہی۔^{۱۳}

یہ اعداد و شمار جو جزوی طور پر مندرجات سے اُبھر کر سامنے آئے ہیں وہ حکمرانوں اور عوام کی جانب سے نظام دادخواہی کو دی گئی اہمیت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ اس نوعیت کا نظام حکمرانی اور باہمی روابط کا تشکیلی ڈھانچہ جو اپنی نہایت میں سماج کے ہر شعبہ میں اپنے ثقافتی رویوں کے اختلاف اور سیاسی سوچ کے تضاد کے ساتھ بکثرت دیکھا جاسکتا ہے۔

نظام دادخواہی کے اس طریقہ کار کو مختلف کاموں کے لیے روارکھا گیا۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ اس کا مصنف بمبئی میں نوآبادیاتی پولیس کا ایک افسر تھا۔ بعض درخواست دہندگان نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ ان کی خواہش ہے کہ وہ اپنا اختیار اور تحویل برقرار رکھے جو اس نے حکومت کی منشا، مرضی اور اجازت کے بغیر اپنے لیے تفویض کر لیا تھا۔ اس کے پاس نہ تو کاروباری صلاحیت تھی اور نہ ہی جوش و جذبہ۔ سندھ میں محکمہ پولیس کو دس سال سے زیادہ عرصہ سے چھوٹے سے بیڑے کے توسط سے اشیائے خورد و نوش فراہم کی جاتی تھیں۔ یہ عرض داشت کی حمایت میں کئی صداقت نامے اعلیٰ عہدہ داروں کی طرف سے جو اس کی ملازمت کے دوران اس کے سربراہ رہے تھے اور تین سو پندرہ (۳۱۵) اہم کاروباری شخصیات اور کراچی کے نمایاں شہریوں کی طرف سے نتھی کیے گئے۔ انہوں نے کرنل مارسٹن کے حق میں یہ درخواست گزاری کہ اسے سندھ پولیس میں افسر کے طور پر برقرار رکھا جائے۔ نیز انہوں نے بطور گواہ ضروری نوعیت کے اخراجات کے لیے جو بمبئی کی حکومت کو درکار تھے اس کی فراہمی کی یقین دہانی کرائی کہ مذکورہ افسر یہاں بسنے والے لوگوں کی خصلت و سیرت، عادات و اطوار کی درجہ بندی میں معاونت کر چکا ہے اور وہ انہیں ایک ضابطہ میں لاسکتا ہے۔ لہذا:

..... عادات، رواج، انفرادی طبعی خصائص اور مقامی آبادی کے رجحانات و میلانات کچھ ایسے ہیں کہ انہیں ہند کی دوسری تمام نسلوں سے ممیز کرتے ہیں..... اور ان کے ساتھ لین دین ایک غیر معمولی صورت حال کا متقاضی ہے۔^{۱۴}

یقیناً برطانوی نقطہ نظر سے ایسی سماجی اکائی نظام دادخواہی کا کوئی ایسا طریقہ اختیار کر سکتی تھی جو خود اس کے اپنے مفاد میں ہو۔ مثال کے طور پر شمالی ہند کے ایک چھوٹے سے قصبہ

میں جو ہندو یا تریوں کا مرکز تھا وہاں نکاسی آب کی خاطر نئی نالیوں کی تعمیر کے لیے ٹیکس لاگو کیا گیا۔ یہاں کی آبادی کی قیادت پر کاروباری گھرانے کا غلبہ تھا۔ انہوں نے دکانیں بند کر دیں۔ انہوں نے مقامی مجسٹریٹ سے مقامی قیادت کے مذاکرات کے دوران متعدد بار ٹیکس کے خلاف دلائل دیے۔ یہ ملاقاتیں اور مذاکرات ایک شخص کی درخواست کے نتیجے میں ہوئے تھے جس نے فرضی نام سے درخواست دی تھی۔ کئی روز تک اس شخص کی تلاش جاری رہی۔ شہر میں مقامی زبان کے اخباروں میں بڑے پیمانے پر کشیدگی کی خبروں کو ہوا دی۔ بات اخباروں اور پھر حکومتی کے ذرائع کے توسط سے وائسرائے تک جا پہنچی۔ معاملہ اظہار تاسف اور بالآخر مقامی مجسٹریٹ کی ڈانٹ ڈپٹ تک چلا گیا۔ جس کی لاپرواہی کو عذر بنایا گیا کہ اس نے عرضداشت پر مناسب توجہ نہیں دی۔ بہر حال حکومت کی اس یقین دہانی کے باوجود کہ ٹیکس نہیں لگایا جائے گا کہ یہ من مانے طریقے سے لاگو کیا گیا تھا شہر کی کشیدہ فضا میں کمی نہیں آئی۔ علاقے کے کمشنر کو mofussil میں کمپ لگانا پڑا اور وہاں اس نے ان لوگوں کو طلب کیا جن کے نام سے وہ درخواست پیش کی گئی تھی۔ اسے اپنی توقعات سے کہیں زیادہ کامیابی نصیب ہوئی۔ متعدد افراد تمام ذاتوں اور فرقوں میں اس نام کے حامل تھے۔ اس نے سولہ افراد سے جو جانے پہچانے تھے، باز پرس کی کہ آیا ان میں سے کسی نے یہ درخواست گزاری تھی لیکن سب نے اس درخواست کی علمیت تک سے اپنے عدم تعلق کا اظہار کیا۔ سرکار کی جانب سے مزید بات چیت اور بار بار کی یقین دہانیوں کے بعد قصبہ میں امن وامان کی فضا بحال ہو گئی۔ نالیوں کی تعمیر کے لیے عائد کیا جانے والا تنازعہ ٹیکس واپس لے لیا گیا اور اس طرح نظام دادخواہی کا طریق کار کامیابی اور سرخروئی سے ہم کنار ہوا۔ اس شور و غوغا کو سرکاری کھاتوں میں 'مثبت مزاحمت' کہا گیا جو انجام کو پہنچی۔ لیکن درخواست گزار کا سراغ نڈل سکا۔ یہاں تک کہ یہ بھی پتہ نہ چل سکا کہ یہ شروع کیسے ہوئی۔^{۱۵}

موہن سروہن داس صدق باغ ضلع مرشد آباد، بنگال میں واقع ایک مذہبی اکھاڑہ کا پیشوا تھا۔ ۱۸۶۷ء میں اس نے ایک عرضداشت پیش کی۔ اس کے پاس پہلے ہی سے قانوناً بے باق شدہ مندر کی زمین پر تعمیر اور سرکاری آمدن وصول کرنے کا طویل المعیاد اختیار موجود تھا۔ یہ ۱۸۳۸ء کے بعد کی آخری مثال تھی۔ سروہن داس کا اجازت نامہ ۱۷۵۵ء میں نواب سراج الدولہ کے قبل از برطانوی بنگال میں رانی بھوانی کی خسروانہ عطا کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۳۵ء میں اسے

تاحیات پٹہ پردے دیا گیا۔ درخواست گزار نے سرکار کو اپنے ادارہ کے تعلق سے عہد و پیمان اور اس کے فرائض کی طرف توجہ دلائی۔ اس نے یہ موقف اختیار نہیں کیا کہ نئی سرکار نے اسے از سر نو یہ حقوق عطا کیے ہیں بلکہ اس نے اسے ایک نظیر بنا کر پیش کیا جو دو طاقتوں اور دو رواجوں یعنی برطانوی اور قبل از برطانوی نوابی اور زمینداری کے تال میل اور دونوں کے شیر و شکر ہونے کا نتیجہ ہے۔ اس تسلسل کو ایک مشترکہ انجام قرار دیا۔ اور اسے ایک ایسا شیر و شکر نظریہ بتایا جو ماضی کی دو متخارب قوتوں کے درمیان ایک سماجی معاہدہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے اظہار نے بیک وقت درخواست گزار اور گیرندہ (مراعات یافتہ) دونوں کی سوچ کا انداز واضح کر دیا۔^{۱۶}

۱۸۶۸ء میں ریاستی حکومت کی سیاسی اور معاشرتی ضرورتیں اور نزاکتیں اس بات کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں کہ وہ اپنے وجود کی خود نفی کر سکیں۔ ان کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ دستاویزات کے ان مرکزی نکات پر نظر ثانی کریں جو ریاستی ذمہ داریوں سے متعلق ہوں۔ چونکہ یہ اختیارات سابقہ صاحبان اقتدار کے اختیارات کو تسلیم کرنے کے نتیجے میں ملے تھے۔ اس لیے ایک ایسی ذہنی فضا خلق ہو گئی تھی جو یہ سمجھتی تھی کہ ۱۸۵۷ء کی اس کایا پلٹ میں وہ ریاست کی توجہ اس فریب آمیز سوال میں الجھا کر کھلم کھلا ریاست کے غیر متنازعہ اقتدار و اختیار کو متنازع فیہ بنادیں گے۔ گذشتہ تاریخ سے قانونی استقامت نے کئی شکلیں اور صورتیں اختیار کر لیں۔ چھوٹے چھوٹے ہم پلہ اور ہم نسب شکست خوردہ اور بکھرے ہوئے شاہی گھرانوں نے اپنے وقار کو دوبارہ بحال کرنے کے لیے انکار کر لیا تاکہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مزاروں اور مرقدوں پر ہونے والی تقریبات اور رسومات کو جاری رکھ سکیں۔ بحالی کے اس کرب اور اذیت نے ۱۸۶۹ء سے لے کر ۱۸۸۶ء کے دوران ایک تسلسل کے ساتھ عرض داشتی طریق کار میں پناہ لی۔ اس کو نواب عباس مرزا کی عرض داشت میں دیکھا جاسکتا ہے۔ نواب عباس مرزا نواب عرش منزل کے وارثوں میں تھا۔ اس کا مدفن گلاب باری فیض آباد میں تھا۔ اس عرض داشت کا اختصاف یہ تھا کہ اس پر ابھری ہوئی سنہری گل کاری کی گئی تھی۔ یہ ایک ایسی لسانیاتی نمائندگی تھی جو اس بات پر مصر اور بصد تھی کہ گذشتہ عہد اپنی روح میں آج کے نوآبادیاتی نظام سے ہم عہد تھا اور کسی استراحت اور آسودگی کے وقفہ کے بغیر آج بھی رواں دواں ہے۔^{۱۷}

ہر چند کہ سیاسی عدم استحکام کے ذرائع پر قابو پایا گیا تھا اور ایک طویل عرصہ گزرنے پر

مانوسیت کی فضا قائم ہو چکی تھی مگر اندازِ مخاطب میں اطاعت شعاری، معذرت خواہی اور پاک دامن کی ایسے لہجے کو اختیار کیا جاتا تھا جو حکمرانوں کو ان کے دنیاوی اقتدار کی ناپائیداری اور عدم استقلال کی یاد دہانی کراتا تھا۔ وہابیوں کی بغاوت کچل دی گئی تھی۔ اس کے اراکین کے خلاف مقدمہ چلا کر انہیں پابند سلاسل کر دیا گیا تھا۔ لیکن نظام دادخواہی کے طریقہ نے جیسا کہ امیر خان کے مقدمہ میں ہوا جو کلکتہ کا چمڑے کا بیوپاری تھا اور ایک منسوب منسد تھا جس کا تعلق وہابیوں سے تھا۔ اس نے ۱۸۶۴ء سے لے کر ۱۸۷۳ء تک خود اپنی اہلیہ اور کلکتہ کے احباب کی طرف سے درخواست پر درخواست اور التجا پر التجا گزاری تاکہ اس مقدمہ کو ہوا مل سکے اور یہ اخبار والوں کی نظر میں بھی آ سکے۔ ابتدائی سماعت کی عدالت کے فیصلہ میں بنیادی الزامات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا تھا۔ درخواست دہندہ نے اس حصہ کو لے کر اخباروں میں اپنا تخفیف شدہ بیان چھپوایا۔ اور پھر اس تخفیف شدہ بیان کو بنیاد بنا کر از سر نو درخواست داغ دی۔ تاکہ جب بھی امیر خان کی پھانسی کی بات ہو تو اس کا (تخفیف شدہ) بیان بھی پیش نظر رہے۔ درخواست دہندہ نے اس طرح ایک نئی نظیر کے قیام میں معاونت کی کہ آئندہ اگر نظر ثانی کی کوئی درخواست آئے تو یہ نظیر بھی حکومت اور عوام کے پیش نظر رہے۔^{۱۸}

دادخواہی کے اس نظام نے نوآبادیاتی حکمرانوں کو ان کے کیے گئے وعدوں کی عدم تکمیل کی طرف بھی توجہ دلانے کی کوشش کی۔ کرامت خان جو ناگ پور کے بے قاعدہ فوج میں گھڑ سوار رسال دار تھا جو ۱۸۶۲ء میں ختم کر دی گئی۔ ہمارے سامنے اس کی ایک مثال موجود ہے۔ ریاست نے اسے وظیفہ حسن خدمت (پنشن) کے طور پر اس کے استحقاق سے زیادہ ۱۸۵۷ء کے عہد میں ایک غیر معمولی فوجی کاروائی میں اپنے افسر کی جان بچانے اور اپنی رجمنٹ کے مفسدین کے باغیانہ عمل کا بڑی جرات اور بہادری کے ساتھ مقابلہ کرنے اور اپنے زخموں کی پرواہ نہ کرتے ہوئے جم کو کھڑے ہونے پر اس اعزاز کے ساتھ دیا تھا کہ نمایاں جرات اور سرکار سے وفاداری کے انعام میں۔ گیارہ سال بعد کرامت خاں نے اپنی نمایاں کارکردگی کے صلہ میں زمین کی اضافی پٹہ داری کی عرضداشت پیش کی۔ اس کی درخواست درخور اعتنائے سمجھی گئی۔ حکومت کا موقف یہ تھا کہ ایک معمولی سپاہی کے لیے زمین ایک قابل گرفت تحفہ ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کے انتظامات پر اخراجات کا بار بالآخر اس کی فروخت پر منٹ ہوگا۔ لیکن درخواست کو مسترد کرتے ہوئے چیف

کمشنر نے جو میر مجلس تھے یہ بھی لکھا کہ درخواست گزار کا 'ادھر کچھ عرصے سے کردار بھی قطعاً تسلی بخش' نہیں ہے۔ لیکن یہ بات خاص طور پر دیکھی گئی کہ درخواست آخری بار جب مسٹر دی گئی تو 'اس میں وجہ نہیں بتائی گئی کہ درخواست گزار اپنے رڈ یہ میں کہاں کو تاہی کا مرتکب ہوا ہے'۔ ایسے غیر یقینی فیصلوں سے برآمد ہونے والے صریح نقائص اور ڈھل مل یقینی کیفیت نے حکومت کے اقدامات کو کرامت خاں کے تعلق سے نمایاں کیا۔ اس طرح اس نے عمومی طور پر اس خیال کو تقویت دی کہ اعتماد کو ٹھیس پہنچی۔ یوں اولاً شکوہ اور شکایتیں ہوئیں اور پھر خود نوآبادیاتی استعمار کا سوال اٹھ کھڑا ہوا۔¹⁹

مذکورہ بالا خیر خواہ، مشتبہ مگر غیر سزا یافتہ عوام جن کا تعلق بغاوت ہند سے قبل کے لوگوں میں ہوتا ہے انہوں نے بھی ایسا لگتا ہے کہ حکومت کے اشتباہات ابہامات کے اس خانہ کو اپنی عرض داشتوں کے توسط سے نمایاں کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ ان کا لب و لہجہ مطالباتی نظر آتا ہے۔ حکومت سے ان کا یہ اصرار کہ وہ ایسے تمام افراد پر عائد شکوک و شبہات کے تھے جالوں کو سمیٹ کے جنہیں ان کی عدالتوں سے کوئی سزا نہیں دی گئی اور وہ ایسے لوگوں کی برطانوی ہند میں نہ سہی کم از کم شہزادوں کی زیرنگیں ہندوستانی ریاستوں میں جن پر ہمسایوں کی حکمرانی ہے حصول ملازمت کی کاوشوں میں مزاحم نہ ہو۔ مولوی آل کریم اپنی عرض داشت میں جو وائسرائے کے نام ہے یوں سرزنش کرتا ہے:

کسی باغی کو اس کے علم میں لائے بغیر سزاوار قرار دینا اور اس کی اطلاع کے بغیر اس کی جائیداد کی ضبطی، اگر وہ ہتھیار ڈال کر اس الزام کی صفائی کے لیے حاضر عدالت ہو جائے اور اس کے خلاف کوئی شہادت بھی سامنے نہ آئے جو آپ کے ملزم کو مجرم بنانے کے لیے ضروری ہو اسے اپنے اور اہل خانہ کے لیے رزق کمانے اور راجاؤں اور دوسرے جاگیرداروں کے یہاں ذریعہ معاش کے لیے ملازمت اختیار کرنے کا حق ہے سرکاری اہل کاروں کی طرف سے ممانعت اور ضلعوں میں مداخلت کا حکم کھلا مظاہرہ..... آپ کے درخواست گزار یہ کہنے کی جرات کریں گے کہ دنیا کے کسی بھی ملک میں ایسی رعایا اور محکوم کہیں نہیں ہیں جیسی کہ آپ کی حکومت میں ایک غیر معمولی انداز سے درخواست گزار اور اس کے بیٹے کے ساتھ ہوا ہے..... اگر آپ کا

درخواست گزار ایک سزایافتہ باغی ہوتا..... جو خوش قسمتی سے وہ نہیں ہے..... تو اس کے ساتھ بھی اس سے زیادہ اور بدسلوکی نہیں ہو سکتی تھی۔^{۲۰}

سال بہ سال ڈھکے چھپے یا کھلے ڈالے ان الزامات کی فہرست بڑھتی گئی کہ نوآبادیاتی نظام حکومت اپنے لفظوں کی پاس داری نہیں کر رہا ہے۔ نظام دادخواہی میں پیش کی جانے والی درخواستوں میں ریاست کے سیاسی جائز اور ناجائز ہونے کے بارے میں جال خال ہی کوئی یہ سوال اٹھاتا لیکن درخواستوں میں بین السطور یہی استدلال کا رفرمانظر آتا تھا۔

جادوارے ہری شنکر کاٹھیاواڑ ایجنسی کورٹس کا وکیل تھا۔ تھانہ ڈسٹرکٹ جیل سے اس نے ایک درخواست دائر کی۔ اس میں اس نے اپنے مقدمہ متصفین اور بمبئی پریسڈنسی اور انڈیا کی سرکاروں کی غیر منصفانہ اور متعصبانہ طور پر اسے سزاوار ٹھہرانے کا مرتکب قرار دیا۔ بظاہر اس نے مقدمہ کے فیصلہ پر نظر ثانی (جس کے لیے یہ درخواست دائر کی گئی تھی) کا سوال سکریٹری آف اسٹیٹ کے اس حکم کو بنیاد بنا کر اٹھایا تھا جس میں ہندوستان کی ملکہ کی جنتا کو عام معافی کے اعلان کی خلاف ورزی کی گئی تھی جب اس کو کوئن وکٹوریہ کا خطاب دیا گیا تھا۔ جادوارے ہری شنکر نے اسے ایک سیاسی اعتراض کے طور پر اٹھایا تھا جیسا کہ یہ تھا۔ برطانیہ کے قانون غنودرگزر کو گواہ بنایا گیا تھا۔ جو درحقیقت صحیح النسب یا نوآبادیاتی نظام میں شاہی احکامات کے جائز اور مبنی برانصاف ہونے کا قانون تھا اور درخواست گزار کی دانست میں یہ غیر منصفانہ اور ناروا تھا۔^{۲۱}

یہ نا انصافی، اور ناروائی کا موضوع ایک مخصوص سابقہ طرز حکمرانی کی اتفاقی تشریح کے طور پر سامنے آتا ہے جو براہ راست برطانوی اقتدار کو موضوع بحث بنائے بغیر نظام دادخواہی کے طریقہ کار سے پوری طرح جڑا ہوا آگے بڑھتا ہے۔

حکومت ایک مسودہ قانون کے ذریعہ سینٹرل بورڈ آف کمشنرز کے قیام کی خواہاں تھی تاکہ وہ بعض مذہبی اداروں کے معاملات میں باقاعدگی لاسکے اور مدراس پریسڈنسی میں واقع مندروں کو دی جانے والی مراعات اور امداد کے انتظامی امور کی نگرانی کر سکے تو گننان سمیتھاپندارا سنناتھی، ماتھاتھائی پاتھی یعنی تھرماپورم تعلق ادھی نم، مایا ویرام تعلق، ضلع تنجور کے سب سے بڑے پنڈت، مہاپروہت نے یہ موقف اختیار کیا کہ وہ اور اس کے آباؤ اجداد ستائیس مذہبی اداروں اور کئی مٹ ٹمز (Muttums) کی دیکھ بھال اور نگرانی کا فریضہ بحسن و خوبی سنبھالے ہوئے ہیں اور

برطانوی حکومت کے برسرِ اقتدار آنے سے بہت پہلے سے وہ یہ فریضہ انجام دیتے چلے آ رہے ہیں۔ تنازعہ بورڈ آف کمشنر کے تقرر کے خلاف دلائل دیتے ہوئے انہوں نے کہا 'مندروں کی وقف جائیداد کو منتقل کرنے کا اختیار' سرے سے حکومت کے پاس تھا ہی نہیں، اور اس کے 'سنگین نتائج' برآمد ہوں گے گرا یا 'من مانا' اختیار کسی بورڈ کو منتقل کیا گیا۔ یہ 'معتقدات میں رخنہ اندازی' اور ان کی روایات کے منافی ہوگا، 'نا انصافی' ہوگی اور ان تمام باتوں سے بڑھ کر یہ اس امر کی تصدیق ہوگی کہ حکومت کی تجاویز ایسی ہی ناقابلِ اعتماد ہیں جیسے سابقہ دور کے مشرقی حکمرانوں کا تیزی سے بدلتا ہوا منظر نامہ، ۲۲

مشرقی حکمرانوں سے یہ تقابلی قانون سے بے اعتنائی برتنے کے مترادف ہے لیکن درخواست دہندگان نے وفاداری اور اطاعت شعاری کا تسکین دہ پیغام بھی دیا۔ مثال کے طور پر شاہ محمد یعقوب جس نے درخواست کی تھی کہ اس کو 'نیک نامی' کی سند عطا کی جائے۔ اس نے ڈپوک اور ڈچز آف یارک کی شادی کے موقع پر ایک مخاطبہ بطور تحفہ پیش کیا تھا۔ یہ مخاطبہ ایک مختصر خاندانی تاریخ، پر مشتمل تھا اور اسے ایک سونے کی مچھلی کے ساتھ چاندی کے ڈبے میں سجا کر ایک آہنی صندوقچے میں تالا لگا کر عزت مآب شاہی جوڑے کو بھیجا گیا تھا۔ مختصر کہانی کا موضوع مغل حکمران اکبر کے دور سے شروع ہوتا تھا جب اس نے یعقوب کے جد کو اپنے دربار میں طلب کیا تھا۔ کہانی جذباتی انداز میں دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ داستان دردِ استان یعقوب کے آباصدیوں کو جھٹکتے برطانوی دور حکومت کے ابتدائی عہد میں پہنچ جاتے ہیں۔ اکبر سے اورنگ زیب تک ہر حکمران نے انہیں سیم و جواہر میں تولنا چاہا مگر یعقوب کے آباد دنیاوی اقتدار اور اختیار سے متنفر اور گریزاں رہے، اور روحانیت کو عزیز رکھا۔ مذہبی تعلیمات کو ہمیشہ تعظیم و تکریم دی۔ ایک ایسا شخص جس کے آباؤ اجداد مغلوں کے دور میں بھی سرفراز و سر بلند رہے، اب عہدِ برطانویہ میں ان کی حمایت کا خواہاں ہے۔ ایک مختصر تاریخ کے مطابق عزت مآب سلطان معظم کو معلوم ہونا چاہیے کہ کیسے مقدس اور پاکیزہ ولیوں، پیروں کی خاک اس مچھلی کا جزو بدن ہے۔ ۲۳

اس طرح اختیار سے دست برداری تو عمل میں آگئی لیکن مرصع اور واضح مچھلی کی صورت میں اس علامتی (اختیار) پر کہیں سے بھی، بالخصوص غیر متوقع گوشوں سے بھی کبھی کوئی سوال نہیں جڑا گیا۔ ایک برطانوی شہری مسز ہیر سے نے سیکریٹری آف اسٹیٹ کو ایک درخواست

دی جس میں ہند کی برطانوی حکومت پر الزام لگایا گیا کہ سلسلہ گڑھ وال میں واقع وادی ڈن اس کے جد امجد سے ۱۸۱۱ء میں واپس لے لی۔ اس نے یہ زمین گڑھ وال کے راجا سے برطانوی سرکار کی یہاں آمد اور فتوحات سے قبل خریدی تھی۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ یا تو زمین واپس کی جائے جو اب اس کی ملکیت ہے یا پھر اسے اس کی قیمت ادا کی جائے۔ وہ برطانوی فتح بذات خود سوال کی زد میں آگئی اور مقامی حکومت کے لیے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ مسز ہیر سے کی درخواست کو رد کر لے اور انہوں نے ایسا کیا بھی اور دلیل یہ دی کہ وہ صرف مالی امداد طلب کر رہی ہیں اور ایسی درخواستیں سکرٹری آف اسٹیٹ کو روانہ نہیں کی جاتیں۔ جب بیسویں صدی کے آغاز میں یہی درخواست دوبارہ دائر کی گئی تو اس لیے نہیں کہ مسز ہیر سے کو نوآبادیاتی ارباب حل و عقد شکر گزاری کا موقع دیں گے اس کو بالآخر مسترد کر دیا گیا اس لیے کہ اس مرتبہ حکومت انڈین قومیت کی طرف سے اٹھائے جانے والے ڈھیروں سوالوں کو خود دیکھ رہی تھی۔^{۲۴}

ایسی مثالیں بھی ہیں جہاں برطانوی اقتدار اعلیٰ پر سوالیہ نشان لگنے میں دہے کے دہے گزر گئے۔ بعض نالاش کنندگان کو کامیاب مقدمہ بازی کے عمل سے گزرنے کے لیے ان قوانین کی برطرفی کے لیے نوآبادیاتی قوانین کے اس ناگزیر مرحلے سے گزرنے پر ناچار ہوئے جو سابقہ دور میں مروج تھے یعنی قبل از برطانیہ کے سماجی معاہدوں سے۔ بنکاری کے ایک ادارہ نے قرض کی وصولیابی کے لیے دعویٰ دائر کیا جو ۱۸۵۷ء کے ایک باغی کی طرف واجب الادا تھا جب اس کے خلاف درخواست دائر کی گئی یعنی ۱۸۸۱ء میں تو وہ انتقال کر چکا تھا۔ ادارہ کا موقف یہ تھا کہ اس نے قرض ایک رجسٹر شدہ معاہدہ کے تحت دیا تھا۔ یہ قرض ایک نواب کو دیا گیا تھا۔ جس نے بعد میں بغاوت میں شامل شورش پسندوں کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا تھا۔ قرض ہبہ کی ان تمسکات کی ضمانت پر دیا گیا تھا جو نواب نے قبل از برطانوی اقتدار روایتی طور پر عطا کی تھیں۔ نوآبادیاتی سرکار نہیں چاہتی تھی کہ وہ اس ہبہ اور اس کی آمدن کی تصدیق کرے۔ حکومت نے درخواست مسترد کر دی اور دلیل یہ دی کہ یہ ہبہ اس لیے نہیں تھا کہ جس کی آمدنی سے بیوہ کو وظیفہ دیا جائے اور وہ بھی ایک برطرف نواب کی بیوہ کو۔ جو حکمرانوں کے معاہدوں کی ذیل ہی میں نہیں آتا۔ نوآبادیاتی ریاست نے فیصلہ کیا کہ اسے حسن خدمت کا عطیہ سمجھا جانا چاہیے اور ایک ایسا قرض خواہی جو عطا شدہ ضمنی اراضی کی اساس پر بنک کی طرف کیا گیا ہے جو ورثہ میں منتقل نہیں کیا جاسکتا لہذا اس پر استحقاق کا سوال

عرض داشت اور اس کے مسترد کیے جانے کا اساسی سبب ایک تاکید کی حیثیت رکھتا ہے۔ کہ دیکھو یہ ریاست کی قوت اور طاقت کا قانون ہے۔ ایک اور دستاویز میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے 'مطلق العنانیت کو عرض داشتوں کے توسط سے میانہ رو بنانے کی کاوش' اور ارباب حل و عقد کو زاید از گزارشات کی اصل پر غور و خوص کی دعوت دینا۔ یہ مخلصانہ اور ہمدردانہ دستاویزات ان فالتو امور کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔ ان کی (ہمدردوں کی) رائے میں ۱۸۸۸ء تک آتے آتے سرکار رنجوری اور تاسف کی حد تک بے خبری کا شکار ہو گئی تھی۔ اور اس حد تک لاپرواہ کہ "کوئی ذریعہ اور واسطہ اس کے پاس موجود نہیں تھا کہ وہ جان سکتی کہ لوگ اس کے بارے میں کیا سوچ رہے ہیں۔ عرض داشتیں، عوامی اجلاس یا اخبارات....." بس درخواست گزاری کی ایک ہی جھری تھی اور یہ درخواستیں تنگ اور پر پیچ 'مقررہ راستوں' سے گزر کر سماج کے ایک بڑے حصہ سے اٹھنے والی آوازوں کی گونج پر مشتمل تھیں۔ حکومت بھی برابر مستعد اور چوکس تھی اور اس صدائے بازگشت کی اصل تک پہنچتی تھی تاکہ یہ اس طبقہ، فرقہ یا قوم کے باہمی اتفاق و استحکام کو متحد اور مضبوط ہونے سے روک سکے اور اپنے اہل کاروں اور ملازمین کو اس وبائی مرض سے دور رکھنے میں بڑی سرگرمی کا مظاہرہ کرتی۔

(حکومت نے) سادہ لوحی کے ساتھ اپنے تمام اہل کاروں پر تہنیتی تقریبات میں شرکت اور تحفہ و تحائف کی قبولیت پر براہ راست پابندی عائد کر دی جو مقامی آبادی کی طرف سے ان کے اعزاز میں منعقد کی جاتیں۔ اس کی پشت پر سرکار کا یہ خیال کارفرما تھا کہ اس طرح کی بدھائی یا مجالس سپاس میں اظہار خیال کیا جائے گا (اور اخبارات اسے شائع کریں گے) یہ اظہار دونوں جانب سے ہوگا یعنی 'مقامی آبادی' اور رخصت یا تبادلہ کیے جانے والے غیر فوجی ملازمین بطور اظہار تشکر جو کچھ کہیں گے وہ بالواسطہ طور پر جذبات اور رجحانات کو بھڑکا سکتا ہے اور یہ برطانوی راج کے خلاف تھا۔

اگرچہ کہ یہ ایک علاحدہ موضوع ہے جس پر گفتگو کی جاسکتی ہے۔ اتنا ضرور کہا جائے گا کہ حکومت نے اپنے کم از کم نصف درجن افسران کی سخت سرزنش کی جو اس پابندی کو توڑنے کے مرتکب ہونے اور بے شمار دوسرے ایسے ہیں جنہوں نے اس پابندی سے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا۔

سرکار ایسی تقریبات پذیرائی کو کسی فرقہ کا شاذ و نادر ہی بلا ارادہ اور بے اختیار عمل،^{۲۸} گرو دانتی تھی۔ اس کی دانست میں یہ اہتمام درخواست گزاروں اور یادداشتوں کے مفادات میں یا پھر اعلیٰ مقتدر کے توسط سے اپنے بدترین خلقی امکانات سے بھرپور ہوتا تھا۔ جیسا کہ ایک معاف کیے جانے کی مثال میں 'استثنائی' مقدمہ دور دراز کے افراد کی جانب سے ان تقاریب کا اہتمام ایک سیاسی اضطراب و اشتعال کو ہوا دے سکتا ہے۔ اور کئی دوسرے قابل اعتراض نتائج کے برآمد ہونے میں معاون ہو سکتا ہے،^{۲۹} (تاکید اضافی) سابقہ مثال کے چار سال بعد ایک صوبہ کے گورنر نے حکومت ہند سے سفارش کی کہ 'تصویر کے مصور' نے ڈسٹرکٹ اینڈ سیشن جج کی چھوٹی سی تصویر بنائی ہے۔ سفارش کی جاتی ہے کہ اسے (جج کو) یہ تصویر اپنی ملازمت کے اختتام کے بعد قبول کرنے کی اجازت دی جائے۔^{۳۰} یہ سفارش مسترد کر دی گئی۔ راج اس بات پر مصررہا کہ اسے ان لمزمان کے مقدمات سے علاحدہ سمجھا جانا چاہیے جو وہ اپنے درخواست گزاروں کی جانب سے لڑ رہا ہے۔

چلئے ہم پھر نظام دادخواہی کی ادارتی تاریخ کی طرف لوٹتے ہیں۔ ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک کے دہائیوں تک ہم نے حکومت کی خدمت میں پیش کی جانے والی درخواستوں کے مندرجات کا جائزہ لیا ہے۔ اور ان ضابطوں کا بڑی بڑی شخصیتوں پر لاگو ہونے کا بھی اور ان سیاسی بیانیوں کا بھی جو بہت روشن اور واضح ہیں۔ اور ان رجحانات کا بھی جو سامنے آئے ہیں۔ درخواست نویسی خود ایک اسلوب بیان بن کر رہ گئی ہے۔

برسہا برس میں اس کی ان گنت صورتوں کا ہم نے اشاروں کنایوں میں ذکر کر دیا ہے۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا درخواست دہندوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ سرکار کے بعض صوبوں نے سنجیدگی سے اس بات پر غور کیا کہ اس میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے وہ بڑھتی ہوئی عقوبت ہے۔ کچھ اصول بنائے گئے اور بعض صوبوں میں ان پر عمل درآمد کرایا گیا اور بعض صوبوں میں اسے خلاف مصلحت قرار دیا گیا۔ یہاں اس بات پر زور دیا گیا کہ وہ لوگ جو عرائض نویسی کے پیشے سے وابستہ ہیں انہیں پابند کیا جائے اور ان کی نگرانی کی جائے ایک بزرگ تجربہ کار اہل کار نے مشاہدہ کیا 'ان کے (عریض نویسوں کے) اطوار مخفی اور لچھے دار ہیں اور عدالتوں کے بظاہر سماعتی اختیارات سے باہر ہیں' ایک اور شخص نے اپنے تجربہ کی روشنی میں جو اسے پریسڈنسی کونسل

کارکن ہونے کے ناطے حاصل تھا کہا کہ جب میں کونسل کارکن تھا میں نے حکم جاری کیا کہ عرضی نویس ہمیشہ اپنا نام، رہائشی پتہ اور دستخط ثبت کرے وگرنہ عرضداشت وصول نہیں کی جائے گی۔ اس کے مطابق اس طرز نے اچھے نتائج ظاہر کیے۔ درخواستوں کا مواد (اپنی اصل پر زور رکھتا تھا) درخواست گزار تک ہی رہتا تھا۔^{۳۱}

ایسی تمام عرضداشتیں جو ناموزوں لفظیات کی حامل ہوں یا 'اہانت آمیز' ہوں ان کی ترسیل ممنوع قرار پائی نیز ۱۸۹۰ء کے آتے آتے انہیں 'سرکشی' سے منسوب کر دیا گیا۔ درخواستوں کی زبان 'جارحانہ' اور شورہ پشت ہوتی چلی گئی۔ افسر شاہی نے اسے معمول کی بے کیفی اور سبکی جانا جب کہ برطانوی پارلیمنٹ نے نئی صدی کی ابتدا میں ایک رکن کے توجہ دلانے پر ایسی تمام درخواستوں کا ایک جدولی خاکہ طلب کر لیا جو روک لی گئی تھیں اور ساتھ ہی ان کے معمول کی کارروائی کے لیے آگے نہ بڑھائے جانے کا سبب بھی دریافت کر لیا۔ یہ جدول گزشتہ پانچ سالوں کے عرصہ پر محیط تھا۔^{۳۲} عرضداشتوں کا اپنی ہیئت میں راحت آسا ہو جانا بلا سبب نہیں تھا۔ لیکن ہمیں اس نتیجہ پر پہنچنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیے کہ مواد خواہی کی اس سیاست میں ان رجحانات پر قابو پایا جن کی وہ درخواستیں نمائندگی کرتی تھیں۔ اگر مدارس کی حکومت نے ایک درخواست کو پارلیمنٹ تک بڑھانے سے انکار کر دیا تھا جو ایک فرقہ کی طرف سے داخل کی گئی تھیں جس میں یہ موقف اختیار کیا گیا تھا کہ 'نام نہاد انڈین نیشنل کانگریس' کو ہندوستان کے عوام کی نمائندہ تنظیم نہ سمجھا جائے اور نہ ہی وہ کوئی التماس تھی جو زبانی کلامی معاشی قوم پرستوں کی آسودگی کی مظہر تھی جو چاندی کی قیمت خرید میں ان ناموافق اثرات کی حامل تھی جو روپیہ اور اسٹرلنگ پاؤنڈ کی قدر میں تعین کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ جسے سیکریٹری آف اسٹیٹ نے پارلیمنٹ بھیجا تھا۔^{۳۳}

رجحانات کی تاریخ، نظام، داد خواہی کے طریقہ کار اور ابتدائی ہندوستانی قوم پرستی کا تانا بانا بہت پیچیدہ تھا۔ میں نے اسی بات پر زور دیا ہے۔ میرے تمام دلائل کا بار اس بات پر ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں نظام داد خواہی نے ناصرف یہ کہ روحانی اذیت کے اظہار کو بڑھا دیا بلکہ اختلاف رائے کو بھی ہوا دی۔ اور ایک عام آدمی بھی دم بخود سانس بھینچنے نظر آیا۔ مزید برآں اس نظام نے بالآخر اعلانیہ طور پر ایک مربوط قومی انقلاب کے لیے راہ ہموار کی۔ اجتماعی طور پر اقتدار اعلیٰ کے قیاس و گماں سے عاری، رجعت قہقری میں مبتلا ایک لولی لنگڑی استعاراتی لاکار سے ایک ہیئت

تک یہی نظام دادرسی کا طریقہ کار تھا جو انیسویں صدی کے آخری ربع میں ایک ہیئت سے منقلب ہو کر ایک وجود کی صورت اختیار کر گیا اور یہ فکر ایک 'آئیڈیالوجی' کی روداد بن گئی۔

برطانوی تاریخی سیاق و سباق

آئیے اب برطانیہ کے تاریخی سیاق و سباق کی مختصر اُبات ہو جائے۔ برطانیہ میں دادخواہی نظام کی ایک طویل تاریخ ہے۔ لیکن اس کے طریقہ کار کو شروع شروع میں پارلیمنٹ کے اراکین کا 'خفیہ' استحقاق مانا جاتا تھا۔ پارلیمنٹ میں پیش کی گئی کسی درخواست کے مندرجات کو ایک عام قاری کے سامنے عیاں نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس اخفا کی کمر انگلش سول وار نے توڑ کر رکھ دی۔ ہوا یہ کہ عرض داشتوں کے مواد کی بڑے پیمانے پر تشہیر شروع ہو گئی۔ ان میں درخواست گزار کی دستخط شدہ عرض داشتیں بھی شامل تھیں اور چھپی ہوئی گم نام بھی۔ اسی طرح دادخواہی نظام نے عوام کو اپنے حلقے میں داخل کیا۔ اور پھر اس نظام کی چولیس عوام کی چولوں سے بیٹھتی چلی گئیں۔ اس کے لیے روشن خیالی کی عقلی تحریک ضروری نہیں جیسا کہ اٹھارویں صدی میں ہوا۔ بلکہ اس میں زیادہ تر دخل اس مباحثاتی فضا کا تھا جو حقوق اور شکایات کے تعین کے تعلق سے ہوتی رہیں۔^{۳۵} یہاں اس امر کی یاد دہانی مناسب ہوگی کہ سرمایہ داری کے دیوبہکل پیکر کی تعمیریت اپنے متوقع اور نتیجہ خیز امکانات کا دور پہلے ہی پورا کر چکی تھی۔ ایک جدید متوسط طبقہ والی قوم پرست ریاست برطانوی سماج میں جڑ پکڑ چکی تھی۔ درحقیقت قوم کی متوقع امکانی صورت حال کے لیے ٹھوکا پیٹی کا عمل تو خصوصاً ان سالوں میں مکمل کر لیا گیا تھا جو ۱۸۴۰ء سے پہلے کے تھے۔^{۳۶}

برطانوی سماج میں دادخواہی کا نظام سترہویں صدی کے فتنہ انگیز اور پر شور دور میں اس وقت سامنے آیا تھا جب اس عفریت (سرمایہ داری) کی تشکیل کا کام ہزاروں لاکھوں جتن کے بعد مکمل ہوا تھا اور ایک قوم اور سرمایہ داری کی آرزوؤں کی تکمیل ہوئی تھی۔ سماجی اور سیاسی راہ داریوں کو جوڑ کر جو بذات خود اور نہ اپنے آپ ایک شفاف جدید ریاست کا تصور دینے سے عاری تھیں۔ یہ ان گنت درخواستوں اور عرض داشتوں کا ایک اژدھام تھا جو کیتھولک کی قانونی اور اخلاقی مجبوریوں سے نجات کا خواہاں تھا (۱۸۲۹) یا پھر یہ چارٹس تحریک (۱۸۳۷ء تا ۱۸۴۸ء) کے عفریت نما درخواست گزار تھے۔ جدید صدیوں میں صنعتی انقلاب کے دوران بھی اور

بعد میں بھی، برطانیہ میں دادخواہی کا نظام عوامی خواہشات کی تشفی کے لیے کوشاں رہا۔ اس نے چاہے انفرادی حیثیت میں عدالت سے رجوع کیا یا اجتماعی طور پر ان کا موقف ریاست، سے ایک قومی ریاست سے، جس کی پہلے سے موجودگی اور سیاسی اہمیت یہ تھی کہ وہ اختیار بخشے والی اور اقتدار کی حفاظت کرنے والی یا پابندیاں عاید کرنے والی ریاست ہے، سے مرافعہ کرتے رہیں۔ انڈیا میں انیسویں صدی کے آخر میں اس سے برعکس ایک نظام متعارف کرانے کی اہمیت پر ہم آخر میں اپنے اختتامی کلمات میں بات کریں گے۔ لیکن پہلے ہم اس صداقت کی توضیح کے لیے جو برطانوی ریاست میں درخواست دہندگان کے نزدیک تھی یعنی یہ کہ ریاست حقوق اور اقدار جن کا تعلق سماجی زندگی کے بے شمار شعبوں سے ہے اس کو زیر غور لائیں گے۔ اس مقصد کے لیے ہم برطانوی محافظ خانہ (سرکاری) مثلاً کا تحفیظ خانہ سے چند مثالیں لیں گے۔

اس سے قبل ایک باضابطہ اور باقاعدہ تصدیقی شذرہ۔ برطانیہ میں نظام دادخواہی ایک مسمدقہ تاریخی حقیقت ہے اور یہاں ہم جو یہ مثالیں درج کر رہے ہیں ان کو بیان کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ گویا ہم اُس معاشرے کی سماجی تاریخ لکھنے کا ارادہ کر رہے ہوں۔ ان مثالوں کو یہاں درج کرنے کا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ انتہائی عمومی موضوعات جو متنوع اور متفرق نوعیت کے حامل ہوتے تھے مثلاً طبی تحقیق، شہریوں کی بے چینی، مذہبی معاملات وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام معاملات میں دادخواہ کا برطانوی ریاست کے ساتھ تعلق ان اصولوں اور روایات کی پاسداری کا منظر تھا، جو انیسویں صدی میں ریاست کو معاشرے کے ساتھ جوڑتے یا مربوط بناتے تھے۔

برطانیہ کا نظام دادخواہی

اس بات پر اصرار کہ ایک قوم کے سماجیاتی معمولات اور اطوار ہی بالآخر اس کے معیار قرار پاتے ہیں۔ کی توضیح اور تمثیل کے لیے برطانیہ کے چوٹی کے طبی علوم کے اداروں کی اس ضرورت کی روشنی میں دیکھا اور سمجھا جاسکتا ہے جو انہوں نے ان قوانین کو بہتر بنانے کے لیے کیس جو انسانی لاشوں کے چیر پھاڑ اور تجرباتی مطالعہ کے لیے تھیں۔ پارلیمنٹ نے ۱۸۳۱ء کے دوران میڈیکل کے طالب علموں کے لیے انسانی علم الاعضاء کے عمل تجزیاتی تعلیم کو ضروری قرار دیا تاکہ وہ یقینی اساس دستیاب ہو سکے جس پر ادویات کی مدد سے قائم ہو سکے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ

باکان نگران اور تنظیم برائے پوشیدہ من دوا بیازی لندن، نیز صدر خلق خدا جن کا تعلق لندن میں طبعیات کے شعبہ سے تھا، دونوں نے دو مختلف عرض داشتوں میں حکومت سے ایک ایسی قانون سازی کے لیے استدعا کی جس کی رو سے چیر پھاڑ کی عملی مشق کے لیے انسانی لاشیں دستیاب ہو سکیں۔ ایک سادہ سا قانونی طریقہ جو ایک شہری حکومت میں ایک ایسے مسودہ پر مشتمل ہو جو سائنس کے زیر حکم ہو۔ ان انجمنوں نے اپنی درخواستوں میں گزارش کی 'خالصتاً علمیت کے حصول کے مفاد میں' تاکہ ان کے اراکین کو سماج کے ان خبیث لوگوں سے لین دین نہ کرنا پڑے جن کی غیر قانونی حرکتوں کی وجہ سے انسانی لاشوں کی ترسیل پر علم الانحصار کی سائنسی تعلیم و تدریس کا دار و مدار تھا۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ بڑھ کر انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ اس پر غور و خوض نہ صرف اس لیے ضروری ہے کہ یہ خصوصاً طبی پیشہ کی راہ میں حائل ہے۔ بلکہ اس لیے بھی کہ عوامی تحفظ کا تقاضا بھی یہ ہے کہ موجودہ (غیر قانونی) نظام..... میں رد و بدل فوری طور پر کی جائے (یہاں تاکید الفاظ پر زور ہے)۔ جدید ریاست کی ضرورتیں، عوام کا مفاد اور سائنس بذات خود بطور ایک علم (علاوہ ازیں متوسط طبقہ کا سماج کے طبقہ یا طبقوں سے حقارت آمیز رویہ) ان تمام قابل ذکر عرض داشتوں میں سمیٹا جاسکتا ہے۔ جو اس بات کی دعویٰ دار تھیں کہ فوری طور پر ان تمام نمونوں اور معیارات کو اپنایا جاسکتا ہے جو جدید برطانوی سماج کی کلیت اور سالمیت میں معاون ہیں۔

یہ درست ہے کہ تمام درخواستیں اتنی وضاحت اور صراحت کے ساتھ کسی ایک مرکزی طرف جھکی ہوئی نہیں تھیں جتنی میڈیکل سائنس کے راہ نماؤں اور نگہبانوں کی تھیں۔ اس کے باوجود وہ عرض داشتیں بھی جو جزوی مفادات کی حامل تھیں اور جن کی درخواستوں کا تناظر قوم اور عمومی سطح پر سماجی، بہبود کے تصور سے عاری تھا وہ بھی برطانوی ریاست کی قیادت کی توثیق کرتی نظر آتی ہیں اور سماج پر اس کے اختیار کو تسلیم کرتی ہیں۔ میکلس فیلڈ کی ریشمی دھاگوں کی بٹائی کرنے والوں کے رکن پارلیمنٹ نے جب اپنے پیشہ کے تحفظ کے لیے اخلاقی قوانین کا مطالبہ کیا تو انہوں نے اپنی قوم کی بہبود کی استعانت طلب کی۔ 'ہم انگلستانی آزاد پیدا ہوئے ہیں..... ہم میں سے بیشتر نے اپنے محبوب اور قابل تعظیم ملک کی خود مختاری اور اس کی دور دراز سر زمینوں کے لیے جنگیں لڑی ہیں.....' ^{۳۸} نجیب الطرفین اور ذی وقار ہیری ٹورس جس کا تعلق کاؤنٹی آف راکسبر سے تھا، اس نے اس فریضہ کو محسوس کیا جو ان کی ذمہ داری تھی۔ جو کینوں اور ان کے ملک کے مفاد

میں تھی۔ ایک عرضداشت جوغلہ سے اسپرٹ کشید کرنے کے حکم امتناعی سے متعلق تھی ۳۹ اس دوران اس نے یہ اعتراف کیا تھا۔ کاؤنٹی آف واروکس سے ایک 'یادداشت' میں جو زرعی اراضی کاشت کرنے والوں اور اون کے کاشت کاروں کی جانب سے تھے اس میں درآمدات کے منفی اثرات کے تعلق سے یہ کہا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے روزگار کے مواقع معدوم ہو رہے ہیں اور زرعی مزدوروں کی اجرت کو زدن پہنچ رہی ہے۔ 'خطرناک حد تک ہماری قومی خوش حالی کو نقصان ہو رہا ہے'۔ اسی موضوع پر گیمورگن، گلو سیسٹر، نورفوک، سمرسٹ، ڈربی شائر، اور دوسرے علاقوں سے بھی اسی نوعیت کی عرضداشتیں پیش ہوئیں۔ ۴۰

یہاں تک ایک درخواست جو ایک 'کم تعلیم یافتہ خاتون' کی طرف سے پیش کی گئی انتہائی حواس باختہ اور جذباتی نوعیت کی تھی۔ 'پورٹس ماؤتھ سے آنے والی یہ درخواست بعض مفروضات پر مشتمل تھی۔ جس میں برطانوی ریاست کے بارے میں خطرات کا اندیشہ ظاہر کیا گیا تھا۔ اس خاتون کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ ایک ایسی فرانسیسی سازش سے واقف ہے جو خاموشی سے ہم پر حملہ آور ہوگی، بے شمار پوشیدہ مضرت رساں حربوں کے ساتھ۔ اس میں 'حرام کاری' کا ایک عنصر بھی شامل ہے۔ فرانسیسیوں سے یہ رجحان منسوب ہے کہ وہ ناجائز اور حرامی بچے پیدا کرتے ہیں اور برطانیہ کو بھی اس دلدل میں دھکیلنا چاہتے ہیں تاکہ خود بخود ریاست کمزور ہو سکے۔ ۴۱

ایسی عرضداشتیں جو سماجی بھلائی کی خواہاں اور قابل تحریم کلیسائی نظام کے فروغ کے لیے کوشاں ہیں ان کی تعداد بہت ہے۔ ان کا تفصیلی تذکرہ اور نقطہ نظر ہم بعد میں دوبارہ پیش کریں گے۔ سردست ہم یہاں صرف اس پر اکتفا کریں گے کہ وہ عرضداشتیں بھی جو 'اوباشوں' اور 'قتلہ انگیزوں' کے دفاع میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء کے عرصہ میں ہونے والی شورش و فساد کے دوران پیش کی گئیں اسے برطانیہ کی سماجی تاریخ میں بزرگی اور تقدس کے پیکروں میں ڈھال کر پیش کیا گیا۔ ۴۲ کم و بیش تمام درخواست گزاروں نے یہی موقف اختیار کیا کہ حالات کی بدبختی نے ان کے لیے حقیقت حال کو بخس و زار بنادیا تھا۔ بالخصوص پامال نظم و نسق نے یا پھر جیسا کہ تھامس ایٹ وڈ نے 'اوباشوں' کی نمائندگی کرتے ہوئے مقدمہ کے دوران کہا 'ہم بصد احترام ملک المعظم کے حضور عرض گزار ہیں..... بے جا مشکلات اور تشویش ناک صورت حال جس کا مقابلہ حضور پر نور کے غلاموں اور وفاداروں کو پیش ہے بہ شاخسانہ ہے عوامی امور کی بدانتظامی کا ۴۳ (زور اصل پر

ہے۔) برطانیہ کا بغاوت اور سرکشی نے کئی 'بہی خواہوں' کو درخواستوں کی صورت میں تجزیہ اور تشریح پر مائل کیا اور اس سماجی صورت کی ذمہ داری کو سنبھالنے اور سیاسی بے چینی کو قابو کرنے کا عندیہ دیا۔ جہاں جہاں اس کا مظاہرہ ہوا تھا۔

اس نوعیت کی عرضداشتیں اگر کسی گروہ کی جانب سے موصول نہیں ہوئیں تو وہ گروہ پیشہ وروں اور مخرفین کا ہے۔ طبقاتی مفادات یقیناً قومی ریاست کی سالمیت پر علامتی نشان کے طور پر جیسا کہ متوقع ہے گہرے نقوش کی طرح ابھرے تھے۔ مثال کے طور پر قومی ترقی کا خیال عرضداشتوں کے ایک قطار اندر قطار سلسلے کی طرح دہرایا گیا تھا۔ اور یہ سلسلہ تیرہ سال تک جاری رہا۔ تھامس گرے نے ایک نیشنل ریلوے کی تعمیر کا منصوبہ پیش کیا اور وہ چاہتا تھا کہ اس منصوبے کی حمایت حکومت کرے۔^{۴۴}

تصور قوم کو بھی بطور رشوت استعمال کیا جاسکتا تھا جیسا کہ ایک درخواست میں جوڈم فرایز اور قرب وجوار کے کینوں کی طرف سے دائر کی گئی تھی اس میں یہ استدعا یہ کلمات شامل تھے کہ وبائی امراض اور بیماریوں سے نجات کے لیے ایک دن کا روزہ رکھا جائے۔^{۴۵} انفرادی درخواست گزاروں نے اسی محاورہ کے ساتھ مثلاً ایک بڑھئی نے جو خود ایک سرائے کے دربان کا بیٹا تھا اور جس نے اپنی درخواست 'تمام طبقات اور جملہ مذاہب نیز ہر عمر کے افراد کے حقوق کے تحفظ میں دی تھی تاکہ تشویش میں مبتلا تمام دست کاروں کی معاونت ہو سکے۔' صنی اور راست باز طبقات جو ملک المعظم (اصل کے مطابق) کی فرض شناس رعایا ہے بغیر کسی تاخیر کے بحال ہو سکے۔^{۴۶}

وفادار رعایا کہ حقوق بھی ایک موثر انداز میں متعین کیے جانے چاہئیں کہ ریاست انہیں حسب سابق خدمت کا موقع دے انہیں تسلیم کر کے بطور معیار قانونی اعتبار سے مدون کیا جائے۔ درخواست سماجی اصلاحی مسودہ قانون کی حمایت میں داخل کی گئی تھی۔^{۴۷} اور بڑے جوش و خروش سے اس بات پر زور دیتی ہے کہ برطانیہ کے نوآبادیاتی نظام سے غلامی کی لعنت کو ختم کیا جائے جو پوری دنیا میں پھیلی ہوئی تھی^{۴۸} ایک ایسی عرضداشت بھی لکھی جاسکتی تھی اور پوری مملکت کے سامنے حمایت کے لیے پیش کی جاسکتی تھی جسے اظہار تشکر کا نام دیا جاسکتا تھا ۱۸۵۷ء کے بغاوت ہند^{۴۹} کے بالآخر کچلے جانے اور ہندوستان کے عوام کو بفضلِ ربی اپنی سماجی ظلمت

اور جہالت سے بچالیے جانے پر۔

ہماری تعلیم و تہذیب میں ایک آخری مثال بے سوچے سمجھے منتخب کی گئی ہے لیکن اس کا اطلاق عام طور پر ایسی مثالوں میں کیا جاتا ہے جو کتے کو لکارنے کی طرح ریاست کے اقتدار کو برطانیہ کے عام آدمی کی بھلائی کے لیے لکارتی ہے اور صرف برطانیہ ہی کے نہیں۔ ایک درخواست دہندہ نے یہ موقف اختیار کیا کہ مڈغاسکر کو نوآبادیات بنالیا جائے لہذا وہ عالمی کلیسیائی اقتدار جس کی ہر فرقہ کے تبلیغی کارکن حمایت کرتے ہیں 'غلامی کا خاتمہ'، قدیم یا اصلی باشندوں کا تحفظ، بحری سیاست کا عروج، آزاد تجارت، آزاد مزدوروں کی تجارت، برطانیہ کے کاروباری اور صنعتی اداروں کی منڈی اور ملکی وطنی کی افادیت۔ یہ سب اس قانون سے برآمد ہو سکتے تھے^{۵۰} ایک قوم میں ڈھلنے کے لیے ان تمام عامیہ خواہشوں کو یک جا کر دیا ہے۔ یہ ریاست کے اقتدار کی توثیق کرتی ہیں اور حکومت کے اقدامات کے جائز ہونے کی تصدیق کرتی ہیں۔

اختتامی کلمات

ہم نے یہ لیکچر ہند میں نظام دادخواہی کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی غرض سے کیا تھا جواب تک تجاہل عارفانہ کا شکار ہے۔ اس نظام کا طریقہ کار ہمارے دلائل کی روشنی میں برصغیر کے عوامی رویہ کو منعکس کرنا تھا جو انیسویں صدی کے آخر میں ایک نظریاتی روداد میں بدلتا نظر آتا ہے اور بالآخر ایک ایسی انڈین قومیت میں جو مختلف النوع جہات کی مظہر ہوتے ہوئے بھی اپنی مخصوص اجتماعیت کی علم بردار ہے۔ حکومت برطانیہ کی تھی مگر رویہ اور انداز ہندوستانی تھے۔ ان دونوں کے درمیان ہم آہنگی اور یکسانیت مفقود تھی۔ نظام امدادخواہی ان کے درمیان ایک رابطہ کی نالی تھی جس میں اور جس کے توسط سے لوگ ایک غیر ملکی ریاست سے مخاطب ہوتے تھے۔ اپنے حقوق کی بازیابی کے لیے ماضی کے درپچوں میں جھانکا جاتا چونکہ عصر موجود میں ان کے پاس جو کچھ آنا تھا وہ ماضی ہی کی عطا تھا۔

اس کے بعد ہم نے برطانیہ کی تاریخ کا ایک مختصر جائزہ لیا۔ وہاں یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی کہ وہاں مرکزیت پر زور نہیں تھا جو ایک قوم اور قومی ریاست کا لازمہ ہوتی ہے اس لیے کہ وہ (برطانوی) بہت پہلے اس نکتہ کو پا چکے تھے اور یہ اٹھارویں صدی کے آخر میں وہاں پوری

طرح تشکیل پا چکی تھی۔ ہم نے برطانوی سماج میں نظام دادخواہی کا جائزہ لیا جو دستاویزی لوازمات سے مزین تھے اور ہماری دانست میں وہ مصدقہ بھی تھے۔ ریاست اور قوم کا مقام اپنے عہد میں ایک قاعدہ اور مکمل مثال دینے والے کا تھا۔ وہاں نہ تو ریاست اور نہ ہی قوم نظام دادخواہی کے نتیجہ میں وجود میں آئے۔ جب کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں یہ دونوں یعنی ریاست اور قوم نظام دادخواہی کے توسط سے ہی ظہور پذیر ہوئے۔ ہندوستانی انداز اور برطانوی قیادت کا تضاد کچھ تعقلی اور معقول تصفیات تک لے جاتا ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں نظام دادخواہی کا مواد اور بنییت برطانوی اختیار کے جواب میں ہندوستان کے لوگوں کی قائم مقامی یا نمائندگی کرتا نظر آتا ہے۔ انڈین سماج کی جیسی بھی صورت پذیر ہوئی اور پھر اسے استقرار حاصل ہوا وہ دراصل برطانیہ کی دو سو سالہ حکومت میں ہوا۔ برطانوی نوآبادیاتی ریاست اور حکومت نے اپنی خلقت کے دوران اسے باہم جوڑے رکھا۔ اب اسے ذرا دوسرے رخ سے دیکھیں۔ ایک غیر ملکی حکومت اور اس کی نوآبادیاتی افسر شاہی جن کے اپنے اہداف تھے جن کی تکمیل ان کے پیش نظر تھی، نے عرض داشتوں کے توسط پر بڑی حد تک اظہار کی ٹھٹھن کو کم نہیں کیا؟ لہذا یہ دلیل کہ جدید ہندوستان کی تاریخ میں سلسلہ بندی کی پاس داری اس وقت با معنی بنتی ہے کہ جب برطانوی حکومت نے دیکھا اور اسے استقلال بخشا اور بغض سے کام نہیں لیا۔^{۵۱}

برطانوی اطوار سے قطع نظر اگر یہ کہا جائے کہ ہندوستان میں نظام دادخواہی بنیادی اہمیت کا حامل تھا جس نے بالآخر ہندوستانی قوم اور ریاست کو جنم دیا تو کسی بھی اعتبار سے یہ بات استخراجی نہیں ہوگی۔^{۵۲} جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ درخواستوں میں جو نوآبادیاتی عہد سے تعلق رکھتی ہیں ان میں جن اقدار و معیار کی دعویٰ داری کی گئی ہے وہ کسی بھی صورت میں برطانوی تاریخی تجربہ سے اخذ کردہ نہیں ہیں۔ بالخصوص جب ہم انہیں دو متعلقہ یعنی برطانوی اور ہندوستانی سیاق و سباق کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ ان دونوں میں موازنہ اور مماثلت کی رتی بھر صورت نہیں نکلتی۔ ایک قطعاً مختلف حوالہ درکار ہوگا انڈین تجربات کے لیے اور وہ نہیں جسے قابل اعتماد گردانا جاتا ہے۔ مگر جو غلط طریقہ ہے۔ 'نامکمل' 'جزوی' یا اس مسئلہ پر 'مخشدہ'۔^{۵۳}

سامعین کو میری طرف سے دعوت ہے کہ وہ اس مسئلہ پر سوال اٹھائیں۔

References:

1. The Historical accounts on which this is based are by S.R. Mehrotra, Anil Seal, and Bipan Chandra among others. The story of peasant risings may be found in a compendium edited by A.R. Desai.
2. Peasants' responses have been interpreted best, but also most tendentiously, by Ranjit Guha while in Bipan Chandra's work the social basis of intelligentsia's economic nationalist response cries out for delineation.
3. By Dipesh Chakrabarty, primarily.
4. To call these "fragments", as Partha Chatterjee does, does not resolve the issue.
5. A large body of published and unpublished recent work in Indian, British and North American universities and research institutes, too numerous to be detailed.
6. Precis of Correspondence regarding the Transmission of Memorials or Petitions addressed to the Home Authorities. Proceedings 237-A, Home Records, 1867, National Archives of India.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.* Also progs. 237 and 238 of the same year.
11. Diary of Petitions, entries for 1854-56 and 1857-59, Home Miscellaneous, Nos. 545 & 585. NAI. These are bound volumes of an independently retained record.
12. Entries as recorded, "Diaries", cited above.
13. This count is of just the one set of proceedings, the Home Public, and covers "Addresses", "Memorials" and "Petitions". This series, the Home Public, has the most extensive index for this subject and may therefore also be considered in many ways, truly representative.
14. Petition of Colonel Edward Charles Marston, Home Public Records, 1873, NAI.
15. Papers relating to the petition of Muttra Das, Home Public Records, 1864, NAI.

16. Petition of Mohunt Srobun Das, Home Public Records, 1868, NAI.
17. Petition of Nawab Abbas Mirza, Home Public Records, 1886, NAI.
18. Petition of Amir Khan, Home Public Records, 1873, 1875, 1976, NAI.
19. Petition of Karamut Khan, Home Public Records, 1874, NAI.
20. Petition of Moulvi Ally Kurreem, Home Public Records, 1873, NAI.
21. Petition of Jadavray Harishankar, Home Public Records, 1880, NAI.
22. Petition of Gnan Summuntha Pandara Sannathy, Tanjore, Home Public Records, 1880, NAI.
23. Petition of Shah Muhammad Yaqub, Home Public Records, 1894, NAI.
24. Petition of Mrs. Heresey, Home Public Records, 1914, NAI.
25. Petition of a banking firm, Home Public Records, 1881, NAI.
26. Paeprs on the undesirability of the acceptance of petitions by public servants, Home Public Records, 1882, 1884, 1888, NAI.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. Petition of permission to a judge due for retirement to accept a portrait of himself, Home Public Records, 1887, NAI.
31. Notes on the control of petition writing, Home Public Records, 1889, NAI.
32. Correspondence, Government of India and the Government of Bombay, on the withholding of petition, Home Public Records, 1895, NAI.
33. Petition by the Kammalahs of southern India, Home Public Records, 1895, NAI.
34. Petition on this subject to the Secretary of State, Home Public Records, 1894, NAI.

35. David Zaret, "Petitions and the 'Invention' of Public Opinion in the English Revolution", *American Journal of Sociology*, Vol. 101, No. 6, May 1996, pp. 1497-1555.
36. Linda Colley, *Forging the Nation 1707-1837*, Yale University Press, 1992.
37. Petition Civil, A., No. 54/4, to the Rt. Hon'ble Lord Viscount Melbourne, Dec. 1831, Home Office Record, P.R.O., Kew and 1832 Petitions P., Home office Record, 54/5, P.R.O., Kew.
38. Petition, 22 December 1825, Board of Trade Record, 6/176, one among many such; and from Tanners and Shoemakers, May 1803 & c., BTR BT 6/178, Memorial of Paper Stainers 20 Feb., 1817 "on the evils of Stancell[ing] [sic]", BTR BT 6/174.
39. Petition dated 31 Oct., 1810, BTR BT 6/177.
40. Memorial dated 24 April, 1819 BTR BT 6/173 and including Derbyshire high peak scarsdale and high peak Agricultural Society's memorial and printed resolution April, 1819.
41. Memorial dated 24 October, 1821 from Caroline Barret, Portsmouth, Portsea, Hants., HO 44/10 folio 7, pp. 25-26.
42. Especially in the exceptional and groundbreaking work of Eric Hobsbawm and George Rude.
43. The Humble Petition of the Council of the Birmingham Political Union, dated 5 October 1831, Petition Civil A-1831. HO 54/4.
44. Petition G, 1832 from Thomas Gray, dated 22 Nov. 1832. HO 54/5.
45. Petition for "National Fast" in Petitions D 1832, dated 18 January 1832, HO 54/5.
46. Petition dated 25 May 1835 from Devon, HO 44/17.
47. Documents with enclosure, report on large public meeting in support of Reform Bill, Haddington, ref. The same as in note 43, above.
48. Memorial 12 April 1833, HO 54/7, Petition.
49. Appeal to have a thanksgiving text to this effect read out in all chapels and churches. HO 45 OS6857.

50. Printed Memorial from Henry Ibbotson to Her Majesty's Secretary for the British Colonies, 1841, re: Madagascar, HO 54/35.
51. This must qualify Chris Bayly's emphasis on continuities in Indian history from pre-colonial times to the early twentieth century.
52. This must qualify Partha Chatterjee's assertion on nationalist 'discourse'.
53. These were much used terms drawn from a primary Marxist, but also liberal, engagement with the subject, especially in the seventies.

(نوٹ: پچھلے دنوں ملک کے سب سے بڑے انگریزی اخبار 'ڈان' نے معروف تاریخ نویس ڈاکٹر مبارک علی کا ایک مختصر انٹرویو شائع کیا۔ اس انٹرویو کی اشاعت کے اگلے روز اخبار نے اس میں اٹھائے گئے بعض نکات کو سامنے رکھتے ہوئے ادارہ بھی تحریر کیا۔ قارئین کی دلچسپی کے لئے ہم یہاں انٹرویو اور ادارے دونوں کا ترجمہ پیش کر رہے ہیں جو انور شاہین صاحب نے کیا ہے۔ ادارہ)

‘تاریخ فرضی قصوں کا نام نہیں’

ڈاکٹر مبارک علی کا انٹرویو

اسلام آباد۔ ۸ جولائی ۲۰۰۸۔ ممتاز مورخ اور مفکر ڈاکٹر مبارک علی کا کہنا ہے کہ ”پاکستان میں لکھی جانے والی تاریخ حکمران انتظامیہ کی ’ڈکٹیشن‘ کے تحت لکھی گئی ہے اور یہ محض حقائق کی تحریف شدہ شکل ہے کیونکہ حکمران چاہتے تھے کہ ان حقائق کو دانستہ طور پر، توڑ مروڑ کر اس طرح پیش کیا جائے کہ وہ ان کی مصنوعی ایڈیالوجی سے مطابقت کے حامل نظر آنے لگیں۔“

”پاکستان اور اس کی آزادی سے متفق کوئی بھی مستند تاریخ ابھی تک نہیں لکھی گئی۔ انتظامیہ کے حامی مورخین اور ماہرین تعلیم کے درمیان بہت بہت کنفیوژن پایا جاتا ہے۔ جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے تاریخ کو مکمل طور پر مسخ اور غیر متوازن کر دیا گیا ہے۔“ یہ بات ڈاکٹر علی نے ’ڈان‘ کو ایک انٹرویو میں بتائی۔ انہوں نے مزید کہا کہ ”جب تک ان تحریف و مسخ شدہ حقائق کو جیسا کہ آج وہ موجود ہیں، ختم نہیں کیا جاتا، تب تک قوم حقیقی معنوں میں ترقی کرنے کی اُمید نہیں کر سکتی۔ یہ سبق بھی ہمیں تاریخ ہی نے سکھایا ہے۔“

سانفامیڈیا سینٹر میں ایک لیکچر دینے کے بعد ڈاکٹر علی سے جو انٹرویو کیا گیا اس میں انہوں نے کہا کہ ”ایک نظریاتی مملکت میں تاریخ نگاری بڑا مسئلہ ہے۔ ہم اپنے قائدین کے کارناموں کو اصلی تناسب سے بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں اور ان کی کوتاہیوں اور خوفناک غلطیوں کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ہماری جدید تاریخ ایک طرح سے کنفیوژن سے بھری دلدل ہے کیونکہ ہمارے مورخین کو یہ نہیں معلوم کہ ان کے کام کو کس سمت میں جانا

چاہیے۔ وہ معاشرے کی صداقت جاننے کی ضرورت سے بے خبر ہیں اور پراگندہ خیالی کا شکار ہیں کہ آیا پاکستان کی تاریخ کو وادی سندھ کی تہذیب سے شروع کریں یا محمد بن قاسم کے سندھ پر حملے سے یا پھر ۱۹۴۷ء سے کہ جب پاکستان وجود میں آیا۔“

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، ایس ایم اکرام اور معین الحق جیسے مورخین نے تاریخ کو اس طرح سے لکھا جیسا کہ جنرل ایوب خان جیسے ڈکٹیٹر چاہتے تھے۔ ان کی تحریر دو بنیادی مفروضوں، دو قومی نظریے اور عظیم تر قومی اتحاد پر مبنی تھی۔ ان کی تحریروں میں ہندو دشمنی زیادہ ہے بہ نسبت انگریز سامراجیت کی دشمنی کے۔ چند مورخین نے ہماری قدیم ہندوستانی اور جنوبی ایشیائی جڑوں کی تہذیب کی ہے۔ اور ہمارا تعلق وسط ایشیا یا پھر مشرق وسطیٰ سے جوڑنے کی کوشش کی ہے جو کہ تاریخی اور علمی بددیانتی ہے۔“ ڈاکٹر علی نے یہ بھی کہا کہ مولانا عبدالحلیم شرر، نسیم حجازی اور ایسے ہی دوسرے تخیلاتی ناولوں کو تاریخ کی جگہ دے دی گئی ہے۔ جنرل ایوب نے اسکول کے نصاب سے تاریخ کے مضمون کو ہٹا کر معاشرتی علوم متعارف کروایا اور ملک کی جامعات کے تاریخ کے شعبے ایسی نصابی کتابیں تیار کرنے لگے جن میں انتظامیہ کے حامی مصنفین نے ایسے مضامین شامل کئے جن میں قدیم ایشیائی تاریخ کو مکمل طور پر خارج کر دیا گیا اور مسلم دور حکومت کے خاتمے کا ذمہ دار اورنگ زیب کی بجائے شہنشاہ اکبر کو ٹھہرایا گیا۔ اکبر اور اس کے درباریوں نے کبھی دین الہی کی ترکیب استعمال نہیں کی تھی لیکن اس نقطہ نظر کی حامی نصابی کتب میں اس رائے کو پیش کیا گیا کہ اکبر نے ایک نیا مذہب ایجاد کیا تھا۔“

اس سوال کے جواب میں کہ پاکستان میں تاریخ کو کیسے از سر نو لکھا جاسکتا ہے؟ ڈاکٹر علی نے کہا کہ ”ایک خود مختار ادارے کو علاقائی اور چھوٹی قومیتوں کی تاریخ اور سامراج مخالف جدوجہد میں ان کے کردار پر تحقیق، حکمرانوں کے بجائے عوامی نقطہ نظر سے کرنی چاہیے۔ تاریخ محض گزشتہ واقعات کو یکجا کرنے اور محفوظ کرنے تک محدود نہیں ہے۔ اس کا اصل کام تو ان واقعات کا تجزیہ کرنا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ماضی کی غلطیوں کی اصلاح اور درست سمت میں پیش قدمی کرنے کے لیے ماضی کے معاشروں اور تہذیبوں کی معروضی تشریح و تعبیر کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ اس مقصد کے لیے حکومتی اداروں کے کنٹرول سے باہر آزاد مورخین کی تربیت ضروری ہے۔“ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ آمریت نے تحقیق اور

حقائق کی معروضی تحریر اور درست تجزیے کے لیے سم قاتل کا کام کیا ہے۔ ”ثقافت کی مانند، تاریخ بھی سیاست سے اثر پذیر ہوتی ہے۔“ ان کا کہنا ہے کہ ”جبر، ظلم اور مطلق العنانیت پر مبنی کوئی بھی نظام تاریخ نگاری کی راہ میں سب سے پہلی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے۔“ ڈاکٹر علی نے اس بات پر بھی زور دیا کہ کوئی ”ملک اپنی تاریخ سے سبق سیکھے بغیر ترقی نہیں کر سکتا اور یہ تب ہی ممکن ہے جب آزاد مؤرخین تاریخی واقعات کو ریکارڈ کریں اور ان کا حقیقی تناظر میں تشریح و تجزیہ کریں۔“ (’ڈان‘ ۹ جولائی ۲۰۰۸)

’ایک مسخ شدہ تاریخ‘

’ڈان‘ کا ادارہ

شاہی مؤرخین اور روزنامچہ نگار جو آمروں کے زرخیز ہوں، اسر پرستوں پنہ کے حق میں یقیناً زیادہ جھکاؤ کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تاریخ اس وقت ضرور مسخ ہو جاتی ہے جب کسی ایک شخصیت کی مدح سرائی کی جائے اور دوسری کی تحقیر کی جائے۔ اور جب سرکاری ریکارڈ سے کوتاہیوں (sins) کو غائب کر دیا جائے اور کامیابیوں کو خود تراشا جائے یا اصل سے کٹی گنا زیادہ کر کے پیش کیا جائے۔

یہ امر زیادہ تعجب انگیز نہیں کہ پاکستان میں جہاں فوجی آمروں یا مطلق العنان سویلین اشخاص نے ہی حکومت کی اور جنہوں نے ذاتی اور اجتماعی مفاد میں کوئی امتیاز نہیں رکھا، تاریخ کا کوئی معروضی ریکارڈ موجود نہیں ہے۔ قومی مفاد تو سچ ہی میں مضمر ہے لیکن سچ ہی ہے جو کہ روزِ اوّل سے ہمارے یہاں ناپید ہے۔ یہی وجہ ہے۔۔۔ اور اسی طرف معروف مؤرخ، ڈاکٹر مبارک علی نے حال ہی میں اشارہ بھی کیا ہے، کہ ہم ماضی کی غلطیوں سے سبق سیکھنے میں ناکام رہے ہیں۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جبر و تشدد اور ظلم و استبداد پر مبنی کوئی بھی نظام تاریخ نگاری کی راہ میں پہلی اہم رکاوٹ ہوتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ پاکستان کی تاریخ، سیاست دانوں اور شخصی آئیڈیالوجی رکھنے والے آمر حکمرانوں کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ تاریخ کا تجزیہ اور تحریر نو، عام

لوگوں کے نقطہ نظر سے ہونی چاہیے نہ کہ حکمرانوں کے نقطہ نظر سے۔ سماجی تاریخ پر ذرائع معلومات فطرتاً کیاب ہونے کی وجہ سے پستی سے بلندی کی جانب جانے والا یہ طریقہ کار آسان کام نہیں ہوگا جبکہ اشرافیہ کی تشکیل شدہ سیاسی تاریخ گرچہ تضادات کا مجموعہ ہے لیکن عمدہ انداز میں ترتیب سے محفوظ کی گئی ہے۔

ہماری سرکاری تاریخ تعصبات، باہم متناقض حقائق اور بڑے علمی شگافوں کے باعث معمہ بن کر رہ گئی ہے۔ اس حد تک کہ ایک ایسا وقت بھی آیا کہ جب اسکول کی نصابی کتب میں پاکستان کے ٹوٹنے کا کوئی تذکرہ تک نہ کیا گیا حتیٰ کہ آج بھی یہ کتابیں بنگلہ دیش بننے کی وجوہات کا کوئی تفصیلی جائزہ نہیں لیتیں۔ ثقافتی، سیاسی اور معاشی اعتبار سے بنگالی عوام کو کنارے پر دھکیلنا مشرقی حصے میں پاکستانی فوج کے ہاتھوں روارکھا جانے والا ظلم و ستم وہ اسباب تھے جو اس واقع پر منتج ہوئے۔ پاکستان کے ابتدائی سالوں میں تاریخ کو زیادہ تر ہندو دشمن نقطہ نظر سے لکھا گیا۔ (ریاست کی جانب سے مقرر کیے جانے والے ایک سوانح نگار نے تو بابائے قوم کی زندگی اور حالات کو ریکارڈ کرتے وقت، مسٹر جناح کی ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کی آئین ساز اسمبلی میں کی جانے والی مشہور تقریر کا غلط حوالہ بھی دیا) سیاسی اسلام اور مذہبی فرائض کو ضیاء دور کی 'ڈکٹیشن' کے تحت بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ تشخص کا ایک 'کنفیوزڈ' شعور، یا تاریخی اور علمی بددیانتی بھی جیسا کہ ڈاکٹر علی نے کہا ہے، اسی مسئلے کا ایک حصہ ہے۔ بہت سے لوگوں کے لئے تاریخ یہ ہے کہ پاکستان کا آغاز وادی سندھ کی تہذیب سے نہیں بلکہ سندھ پر ایک عرب حملہ آور محمد بن قاسم کے تحت مغلوبیت سے ہوا۔ ایک کوشش یہ بھی کی گئی ہے کہ ہماری ثقافتی جڑوں کو جنوبی ایشیا کی بجائے وسطی ایشیا یا مشرق وسطیٰ سے مربوط کیا جائے اور تاسف کا مقام یہ ہے کہ آج اسی غیر حقیقی تعلق کو ہی وسیع پیمانے پر بطور حقیقت تسلیم کیا جا رہا ہے۔ تاریخ کے ان اور دیگر مسخ شدہ خدوخال کو درست کرنے کے لئے آزاد و خود مختار تحقیق جو سرکاری جانبداری سے مبرا ہو، ضروری ہے۔ بصورت دیگر ہم کبھی یہ نہیں جان سکیں گے کہ ہم کبھی کہاں کھڑے تھے یا ہم کس سمت میں رواں ہیں۔ ('ڈان'۔ ۱۰ جولائی ۲۰۰۸)

1940ء کی قرارداد میں قائد اعظم نے ہندوستان

توڑنے کی نہیں جوڑنے کی بات کی تھی

پاکستان سٹڈی سینٹر جامعہ کراچی کے ڈائریکٹر اور ارتقاء انسٹیٹیوٹ کے سربراہ
ڈاکٹر سید جعفر احمد کی روزنامہ ایکسپریس کے شفیق موسیٰ منصور سے بات چیت

ڈاکٹر سید جعفر احمد جامعہ کراچی کے شعبہ پاکستان سٹڈی سینٹر کے ڈائریکٹر کے طور پر اپنے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ وہ ارتقاء انسٹیٹیوٹ آف سوشل سائنسز کے صدر بھی ہیں۔ حال ہی میں انہیں جامعہ کراچی کے ادارے ”انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز“ کا سیکرٹری منتخب کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر جعفر احمد نے تین کتابیں تصنیف اور نو مرتب کی ہیں۔ ان کی تحریر کردہ کتابیں ”فیڈرل ازم ان پاکستان“، ”کنفیڈریشن: راہ نجات یا راہ فرار“ اور ”جمہوریت کی آزمائش“ ہیں۔ انہوں نے سخت محنت، تحقیق اور جستجو کے بعد ترقی پسند تحریک کی بعض اہم دستاویزات اور متعلقہ مواد ڈھونڈ کر انہیں کتابی شکل میں ہمیشہ کے لئے محفوظ کر دیا ہے۔ اس کتاب میں ترقی پسند تحریک کے راہ نمائند عابدی مرحوم کی یادداشتیں ”جنوں میں جتنی گزری“ اور انجمن ترقی پسند کے بانی سجاد ظہیر اور سبط حسن کے درمیان ملاقاتوں کا احوال، ایک دوسرے کو لکھے گئے خطوط اور ساتھ گزراے ہوئے تاریخی لمحات کو ”معنی آتش نفس“ کے نام سے یک جا کر دیا ہے۔ سبط حسن کی تمام کتابوں کو نئے انداز میں شائع کرانے کا سہرا بھی ڈاکٹر جعفر کے سر ہے۔ قیام پاکستان اور پاکستان کے موجودہ سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل پر ان سے ہونے والی گفتگو قارئین کی نذر رہے۔

ایکسپریس: قیام پاکستان کا مقصد کیا تھا۔ کیا ہم اس مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب

رہے ہیں؟

سید جعفر احمد: جب کسی ملک کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کے لئے نعرے، منشور، اعلامیے اور پروگرام بنتے ہیں، جو بہت خوش نما ہوتے ہیں۔ کچھ سماجی حقائق اور سماجی قوتیں ہوتی ہیں۔ پاکستان بناتے وقت جو نعرے دئے گئے، اُس کی رو سے مسلمانوں کے لئے ایک ایسی مملکت

حاصل کی جا رہی تھی جس میں سماجی انصاف کا نظام نافذ کیا جانا تھا۔ برصغیر کے مسلمانوں میں مذہبی حوالے سے تاریخی رومانس موجود تھا، جو آج بھی موجود ہے۔ ہر مذہب کے ماننے والوں میں ایسا رومانس موجود ہوتا ہے۔ مسلمانوں سے جب کہا گیا کہ نئی مملکت میں خلافت راشدہ کا نظام نافذ کیا جائے گا تو عام مسلمانوں کی ہمدردیاں اُن کے ساتھ ہو گئیں۔ بالخصوص دیہی علاقوں میں، جہاں مسلم لیگ کی تنظیم موجود نہیں تھی، وہاں پیری مریدی کے ادارے کو استعمال کیا گیا اور پیروں کے ذریعے مسلم لیگ کا پیغام پہنچایا گیا۔ دور دراز علاقوں میں طالب علموں کے ذریعے مسلم لیگ کا پیغام پہنچایا گیا۔ اگر نعروں، وعدوں اور پروگراموں کے حوالے سے دیکھا جائے تو قیام پاکستان کا مقصد ایک منصفانہ اور جمہوری معاشرہ قائم کرنا تھا۔ اگر گہرائی میں جا کر دیکھیں تو ملکیتیں صرف جماعتی منشور، نعروں اور پروگراموں سے وجود میں نہیں آتیں، بلکہ سماجی طبقات اور اُن کے مفادات بھی شامل حال ہوتے ہیں۔ مسلم لیگ کا جب قیام عمل میں آیا تو ابتدا میں مسلم لیگ اشرفیہ کی جماعت تھی۔ قائد اعظم کے مسلم لیگ میں شامل ہونے کے بعد مسلم لیگ میں متوسط طبقہ کا عمل دخل بڑھنا شروع ہوا۔ 1940ء کے عشرے میں جب مطالبہ پاکستان زور پکڑنے لگا تو جاگیردار طبقہ مسلم لیگ کی طرف راغب ہوا۔ تاریخ کا مطالعہ کریں تو 1916ء سے 1942ء تک مسلم لیگ میں متوسط طبقہ کا کافی عمل دخل دیکھنے میں آتا ہے۔ ہندوستان خاص کر اتر پردیش کا مسلمان متوسط طبقہ یہ محسوس کرنے لگا تھا کہ متحدہ ہندوستان میں وہ ہندوؤں سے مقابلہ نہیں کر سکے گا۔ ہندو مسلم اختلاف سرسید کے زمانے ہی میں سامنے آچکا تھا۔ یوپی کے ملازمت پیشہ مسلمان طبقے کے مفادات کو انگریزوں کی آمد سے زک پہنچی تھی۔ دہلی پر قبضے سے سوسال پہلے انگریز بنگال پر قابض ہو چکے تھے۔ چنانچہ وہاں کے لوگ تعلیم میں دیگر صوبوں کی نسبت زیادہ آگے جا چکے تھے۔ سرسید نے سب سے پہلے مسلمان ملازمت پیشہ طبقے کے مفادات خطرے میں پڑنے کی نشان دہی کی تھی۔ انہوں نے ہندوؤں اور بنگالیوں پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ یہ لوگ مسلمانوں کی ملازمتوں پر قابض ہو گئے ہیں۔ سرسید جب ہندو اور مسلمان کے درمیان تفریق کرتے تو اُن کے پیش نظر صرف یوپی کے مسلمانوں کے مفادات ہوتے تھے، جن کا معاشی تصادم بنگال کے ہندوؤں اور مسلمانوں سے ہو رہا تھا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ ہندوؤں سے مقابلہ نہیں کر پار ہا تھا۔ انگریزوں نے 1942ء میں یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ ہندوستان چھوڑ دیں گے۔ اس کا

مطلب کا نگرلیس یعنی ہندوؤں کی بالادستی تھی، جس میں مسلمانوں کا عرصہ حیات اور تنگ ہو جاتا۔ چنانچہ ایک علیحدہ وطن کا مطالبہ کیا گیا۔ پاکستان کے مطالبے کے پیچھے اگر طبقاتی مفادات دیکھیں تو سب سے پہلے متوسط طبقے کے مفادات نظر آتے ہیں۔ 1940ء کے عشرے میں مسلمان سرمایہ دار طبقے نے بھی یہ سوچنا شروع کر دیا تھا کہ برصغیر کی تقسیم میں انہیں کہاں فائدہ ہو سکتا ہے۔ ایک عرصے تک یہ سوچا جاتا رہا کہ شاید ہندوستان سے الگ ہونے کی بجائے اُس کے اندر ہی مسلمانوں کا ایک خود مختار علاقہ بن جائے گا، جہاں مسلمان سرمایہ داروں کو صنعتیں لگانے کی سہولتیں فراہم کی جائیں گی۔ ایک اقتصادی تاریخ داں ”اینا پاپا“ نے اپنی تحقیق میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کلکتہ، بمبئی اور برصغیر کے دیگر شہروں کے کاروباری مسلمان طبقے نے قطعی یہ نہیں سوچا تھا کہ ہندو سرمایہ دار سے مقابلہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن وہ یہ ضرور سوچتا تھا کہ اگر ہندوستان کے دائرے میں رہتے ہوئے نیم خود مختار مسلمان علاقہ بن جاتا ہے تو وہاں اسے اضافی فائدہ حاصل ہو سکے گا۔ چنانچہ انہوں نے آخری وقت تک اپنے اثاثے نہیں بیچے تھے۔ قیام پاکستان میں ان سرمایہ داروں کا بھی مفاد پوشیدہ تھا۔ 1945ء میں پنجاب اور سندھ کے جاگیردار ہوا کارُخ دیکھتے ہوئے تحریک پاکستان میں شامل ہو گئے۔ چنانچہ قیام پاکستان میں تیسرا مفاد ان جاگیرداروں کا تھا۔ پاکستان کے قیام کے بعد ان تینوں طبقات کے مقاصد پورے ہوئے۔ لیکن عوام نے عدل و انصاف اور مساوات کے جو خواب اپنی آنکھوں میں سجائے تھے وہ چکنا چور ہو گئے۔

ایکسپریس: عالمی میڈیا میں محمد علی جناح کے مقابلے میں گاندھی اور انڈین کانگریس کا زیادہ ذکر ہوتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

سید جعفر احمد: گاندھی اور جناح دو مختلف شخصیات ہیں۔ آپ ان میں سے ایک کا دوسرے سے موازنہ نہیں کر سکتے۔ برصغیر کی سیاست میں دونوں کا اہم کردار رہا ہے۔ گاندھی ہندوستان میں سیاسی کردار ادا کرنے سے پہلے جنوبی افریقہ میں اپنا عالمی مقام بنا چکے تھے۔ ہندوستان کے مخصوص سماجی حالات کے تناظر میں گاندھی نے عدم تشدد کا فلسفہ دیا۔ اس فلسفے میں لوگوں کے لئے بہت زیادہ کشش تھی۔ دوسری طرف انگریزوں کو بھی یہ فلسفہ پسند آیا اور انہوں نے انقلابی قوتوں کے بجائے ان کے ساتھ رابطہ رکھنا بہتر جانا۔ آسان الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی انقلابی سیاست کی راہ میں رکاوٹ کھڑی کرنے یا اسے نقصان پہنچانے میں گاندھی کا اہم کردار رہا

ہے۔ 1905ء کے بعد لوگوں میں سیاسی شعور آیا، پھر بلقان کی جنگوں اور 1919ء میں جلیانوالہ باغ کے واقعے پر ہندوستانی سیاسی طور پر بیدار ہونے لگے تھے۔ اگر یہ انقلابی رجحان برقرار رہتا تو ہندوستان کسی انقلابی سمت میں آگے بڑھ سکتا تھا۔ گاندھی کی عدم تشدد کی سیاست نے برصغیر میں شروع ہونے والے انقلابی عمل کو ساکت کر دیا اور انگریزوں نے کانگریس کے ساتھ مذاکرات کا عمل شروع کر دیا۔ ہم اپنی ہر چیز کا موازنہ انڈیا سے کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ انہوں نے ممبئی کو بالی وڈ کہا تو ہم نے لاہور کو لالی وڈ کا نام دے دیا۔ انہوں نے پرتھوی میزائل چھوڑا ہم نے شاہین کو فضا میں پرواز کروادی۔ پاکستان میں جب مہنگائی ہوتی ہے تو ہمارے وزراء کہتے ہیں کہ انڈیا میں بھی مہنگائی ہے، ہندوستان نے فلم گاندھی بنائی تو ہم نے جناح بنا ڈالی۔ جب تک ہم ہندوستان کے خوف اور سحر سے آزاد نہیں ہوں گے، ہماری اپنی آزادی شناخت قائم نہیں ہو سکتی۔ ہم نے قائد اعظم کو بھی گاندھی کے پیمانے سے ناپنا شروع کر دیا ہے۔ گاندھی اور جناح دونوں کی اپنی ایک الگ شناخت ہے۔ گاندھی تحریک خلافت میں ملوث ہوئے۔ لیکن جناح نے اُسے مذہبی جنون قرار دیا تھا۔ تحریک خلافت کے بعد گاندھی نے جو اصول اپنائے انہوں نے ہندوستان کی سیاست کو فرقہ وارانہ سیاست میں بدل کر رکھ دیا۔

ایکسپریس: کمیونزم میں مختلف ممالک کے درمیان سرحدوں کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کے باوجود کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا نے تقسیم ہند کی حمایت کی، اس کی کیا وجہ ہے؟

سید جعفر احمد: کمیونزم میں سرحدوں کو نہ ماننا یا انہیں اہمیت نہ دینا یہ ایک الگ بات ہے۔ انڈیا کی کمیونسٹ پارٹی سوویت یونین کی خارجہ پالیسی اور اُس کے عالمی مفادات کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی پالیسیاں بناتی تھی۔ مثلاً ابتداء میں اُن کی طرف سے کہا گیا کہ مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کی تقسیم غلط ہے۔ لیکن 1940ء کے بعد سوویت یونین نے موقف اختیار کیا کہ مذہب ثقافت کا حصہ ہے اور قوم سازی یا قومی رواداری میں دیگر عوام کے ساتھ ثقافتی عنصر بھی بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اگر مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک الگ قوم ہیں تو انہیں اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ تاہم، یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا کے اخبار ”قومی جنگ“ میں سجاد ظہیر کی بہت سے ایسی تحریریں موجود ہیں، جن میں انہوں نے مسلمانوں کے الگ ثقافتی تشخص کو تسلیم کیا ہے، لیکن وہ ہندوستان کی تقسیم کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ کسی بھی ملک میں

ایک یا ایک سے زیادہ ثقافتی وحدتیں آپس میں افہام و تفہیم سے رہ سکتی ہیں۔ سجاد ظہیر اس بات پر زور دیتے تھے کہ مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان بات چیت ہونی چاہیے۔ سجاد ظہیر کا قائد اعظم کے نام ایک خط موجود ہے، جس میں انہوں نے قائد اعظم سے ملاقات کے لئے وقت مانگا تھا۔ بد قسمتی سے ہمارے پاس وہ دستاویز موجود نہیں جس سے پتا چلتا کہ قائد اعظم نے اُس خط کا کیا جواب دیا یا سجاد ظہیر کی اُن سے ملاقات ہوئی یا نہیں۔ سجاد ظہیر نے اپنی تحریروں میں متعدد بار یہ لکھا کہ پنجاب میں کانگریس کے لئے مسلم لیگ سے بات کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ بہ نسبت اس کے کہ پنجاب میں یونینسٹ پارٹی کی بالادستی قائم رہے۔

اُن کے خیال میں یونینسٹ جاگیرداروں کی جماعت ہے، جب کہ مسلم لیگ متوسط طبقے کی نمائندہ جماعت ہے۔ چنانچہ مسلم لیگ اور کانگریس میں ہم آہنگی ہونی چاہیے۔

ہندوستان کی تقسیم کے سوال پر انڈیا کی کمیونسٹ پارٹی کا یہ موقف سامنے آیا کہ اگر فرقہ وارانہ مسئلے کا حل ہندوستان کی تقسیم ہے تو اسے تقسیم کر دیا جائے۔ تاہم، تقسیم کے فوراً بعد کمیونسٹ پارٹی نے اپنے موقف کو تبدیل کرتے ہوئے کہا کہ اُن کا فیصلہ غلط تھا۔ ہندوستان کی معروضی سیاسی اور سماجی صورتحال کا کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا نے زیادہ تنقیدی، معروضی اور تخلیقی انداز میں تجزیہ نہیں کیا۔ مارکس ازم کسی عقیدے یا بنے بنائے فارمولے کا نام نہیں ہے۔ مارکس ازم ایک سماجی سائنس ہے۔ سماجی علوم کا تجزیہ کرنے کا ایک اسلوب ہے۔ اس سائنس کا ایک تخلیقی اطلاق یہ ہوتا ہے کہ آپ دی گئی صورتحال کے اندر جو سماجی ارتقاء کے معاشرتی قوانین ہیں، اُن کو پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ موجودہ صورتحال میں ان قوانین کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ مارکس ازم منجمد نہیں بلکہ ارتقاء پذیر سائنس ہے۔ جو سماجی حالات، مظاہر یا نئے تجربات ہیں اُن سے خود اس نظریے کے اندر جلا اور ارتقاء پیدا ہونا چاہیے۔

ایکسپریس: ایسا تو نہیں کہ انگریزوں نے ہندوستان میں بڑھتی ہوئی عوامی شورش کو بھانپتے ہوئے اور ہندوستان میں عوامی انقلاب کا راستہ روکنے کے لئے برصغیر کو مذہب کی بنیاد پر تقسیم کر دیا؟

سید جعفر احمد: میرے خیال میں تاریخ کے اندر اتنے میکا کی انداز میں فیصلے نہیں ہوا کرتے۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ ہندوستان میں دور رجحانات موجود تھے۔ ایک رجحانات پسے ہوئے محنت کش طبقے میں بغاوت کا رجحان تھا۔ یہ رجحان بیسویں صدی کی ابتداء میں ہی سامنے آنا شروع ہو گیا تھا

اور اس میں مسلسل اضافہ ہو رہا تھا۔ یہ غیر فرقہ وارانہ رجحان تھا، جس میں ہندو، مسلم، سکھ سب شامل تھے۔ بنگال میں پوری انقلابی فضا موجود تھی۔ کارخانوں میں ہزاروں ہڑتالیں ہوا کرتی تھیں۔ دوسرا رجحان معتدل سیاست کا تھا، جس میں مسلم لیگ اور کانگریس کو شامل کیا گیا تھا۔ انگریز نے انقلابی رجحان کی بجائے معتدل رجحان کی حامل جماعتوں کے ساتھ اپنے رابطے رکھے ہوئے تھے۔ نہرو رپورٹ کے منظر عام پر آنے کے بعد ہندو مسلم اختلافات بڑھنا شروع ہوئے، جس کے نتیجے میں ہندوستانی سیاست میں فرقہ واریت کا رنگ غالب آ گیا۔ قائد اعظم 1940ء تک کوشاں رہے کہ دونوں جماعتوں کے درمیان افہام و تفہیم کی فضا پیدا کی جائے۔ سائنس کمیشن کے معاملے پر مسلم لیگ کے دو کمزورے اسی وجہ سے ہوئے کہ سر شیع کانگریس کو نظر انداز کر کے براہ راست انگریزوں سے بات کرنا چاہتے تھے، جب کہ قائد اعظم کا اصرار تھا کہ پہلے کانگریس سے بات کر کے ایک مشترکہ نقطہ نظر پر متفق ہوا جائے۔ 1940ء کی قرارداد میں قائد اعظم نے ہندوستان کی مکمل تقسیم کی بات نہیں کی تھی۔ اس قرارداد کے شروع میں لکھا ہے۔ ”اس ملک میں کوئی بھی آئینی بندوبست اُس وقت تک قابل عمل نہیں ہوگا جب تک ہندوستان کے وہ خطے جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، اُن کی دوبارہ سے ایسی علاقائی درجہ بندی نہ کر لی جائے کہ یہ علاقے خود مختار بن جائیں۔“ اس جملے میں قائد اعظم ہندوستان کو ملک قرار دے رہے ہیں۔ لہذا 1940ء کی قرارداد لاہور میں قائد اعظم نے ہندوستان توڑنے کی نہیں بلکہ جوڑنے کی بات کی تھی۔ آج اس قرارداد کی من پسند تشریحات کر کے کہا جاتا ہے کہ اس قرارداد سے پاکستان بنا ہے۔ اس قرارداد میں ملک کے آئین کی بات کی جا رہی ہے۔ دنیا کا وہ کون سا آئین ہے جو ملک کو توڑنے کے لئے بنایا جاتا ہو۔ آئین ملک کو جوڑنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ چنانچہ قرارداد لاہور ہندوستان کو کسی نہ کسی شکل میں جوڑے رکھنے کے لئے تھی اور یہ نیم وفاق ہی کی شکل ہو سکتی تھی۔ قائد اعظم نے مصلحت کی کھڑکی 1946ء تک کھلی رکھی تھی۔ کابینہ مشن پلان آنے پر کانگریس یا نہرو کی جانب سے اسے سبوتاژ کیا گیا تو پھر قائد اعظم کے پاس کوئی چارہ نہ رہا۔ وہ سمجھتے تھے کہ انگریز کے جانے کے بعد کانگریس مسلمانوں کو اپنے مضبوط مرکز کے دباؤ میں رکھے گی۔ چنانچہ اس امکانی صورتحال کے پیش نظر قائد اعظم نے جیسا بھی پاکستان ملا، اُس پر قناعت کر لی۔

ایکسپریس: ہمارے تعلیمی اداروں میں پاکستان کے بارے میں پڑھائی جانے والی تاریخ

سے کیا آپ مطمئن ہیں؟

سید جعفر احمد: پاکستان میں جو تاریخ پڑھائی جاتی ہے، اُس سے کوئی معروضی ذہن رکھنے والا شخص مطمئن نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے حوالے سے دنیا میں جو جدید تحقیق ہو رہی ہے یا تاریخ کے نئے نئے زاویے دریافت ہو رہے ہیں، اُن سے ہم نے کوئی تعلق نہیں رکھا۔ نفسِ مضمون میں بہت زیادہ گڑ بڑ پائی جاتی ہے۔ ہم نے تاریخ کو تاریخ نہیں رہنے دیا۔ تاریخ کا مقصد ماضی میں ہونے والے اچھے بُرے واقعات کو معروضی انداز میں سمجھنا ہوتا ہے۔ اگر ہم تاریخ لکھنے سے پہلے ہی یہ فیصلہ کر لیں کہ ہمیں کیا نتیجہ نکالنا ہے اور ہمیں حتمی طور پر کیا بات کہنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم ایک پلاٹ کے مطابق کہانی لکھیں گے۔ اگر ہم واقعات و اسباب کو نظر انداز کر کے صرف اس چیز کو پیش نظر رکھیں کہ ہم نے حتمی نتیجہ کیا نکالنا ہے تو پھر ہم واقعات و اسباب گھڑیں گے۔ پاکستان میں تاریخ کے نام پر گھڑے ہوئے اسباب اور واقعات پڑھائے جاتے ہیں۔ ان واقعات میں نہ واقعاتی صحت کا خیال رکھا گیا ہے اور نہ اسباب کا سائنسی پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ اس قسم کی چیز جب تاریخ کے نام پر پڑھاتے ہیں تو وہ اثر نہیں کرتی اس لئے کہ ہم اس سے محمد ذہن پیدا کر رہے ہوتے ہیں۔ ایسی محبوس سوچ جو جلا پانے کی اہلیت نہ رکھتی ہو۔ ہم ایسا ہندوستان کے خوف اور اُس کا مقابلہ کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ چونکہ پاکستان قومی نظریے کے تحت بنایا گیا ہے، لہذا پاکستان اپنا ہر قدم ہندوستان کی مناسبت سے آگے بڑھاتا ہے۔ ہم نے ہندوستان کو اپنے اعصاب پر سوار کر لیا ہے۔ ہمیں ہندوستانی معاشرے کی بُرائیاں نظر آ جاتی ہیں۔ لیکن اپنی بُرائیوں پر نظر نہیں جاتی۔ مثلاً ہندو معاشرے کی طرح ہمارے یہاں بھی ذات پات کا نظام قائم ہے۔ کیا ہم خاکروب کے پانی پینے کا گلاس الگ نہیں رکھتے؟ ایک میننگ میں جب میں نے تجویز دی کہ بی اے کے نصاب میں پاکستان کی معاشرتی بُرائیوں مثلاً رشوت ستانی، اقربا پروری، کارودکاری، عورتوں کے ساتھ غیر مساوی سلوک اور جبری مشقت وغیرہ کو بھی شامل کیا جانا چاہیے تو میری مخالفت کرتے ہوئے دیگر شرکاء یہ کہنے لگے کہ کیا آپ طالب علموں کو وہ باتیں بتانا چاہتے ہیں جو وہ نہیں جانتے۔ ہماری یہ سوچ بن چکی ہے حالانکہ بی اے کا طالب علم انٹرنیٹ کے ذریعے دنیا جہاں کی چیزیں دیکھ رہا ہوتا ہے۔ لیکن نصاب میں وہ چیزیں نہیں پڑھائی جاسکتیں۔ اگر آپ میڈیسن کے کسی طالب علم سے ملیں یا اور ٹائیفائیڈ کو چھپائیں گے تو وہ ڈاکٹر کیسے بنے گا۔ اسی طرح اگر آپ پاکستانیات کے کسی طالب علم

سے پاکستانی معاشرے کی خرابیاں چھپائیں گے تو یہ خرابیاں دور کیسے ہوں گی۔

ایکسپریس: آپ کے نزدیک پاکستان میں سب سے زیادہ مستند تاریخ کس نے لکھی ہے؟
 سید جعفر احمد: یہ کہنا بہت مشکل ہے۔ اس لئے کہ پاکستان میں تاریخ کے عنوان سے اب تک جو کچھ لکھا گیا اُس کے بیشتر حصے کو ناقص اور کمزور سمجھنے کے باوجود چند ایک موضوعات پر اچھا کام بھی ہوا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ جن افراد پر حکومتوں کا بس نہیں چلایا وہ انہیں قابو نہیں کر سکیں، ان لوگوں نے جو آزادانہ طور پر لکھا تو بہتر تاریخ لکھی گئی۔ مثلاً پاکستان میں لکھی گئی علاقائی تاریخ کو چونکہ سرکاری سرپرستی حاصل نہیں رہی، اس لئے یہاں بہتر تاریخ مل جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تاریخ نویسی کے جدید اصولوں سے مطابقت نہ رکھتی ہو، لیکن یہ علاقائی تاریخ اپنے نفسِ مضمون اور حقیقت کو عوام تک پہنچانے کے حوالے سے بڑی حد تک کامیاب تاریخیں ہیں۔ اردو زبان میں سبط حسن صاحب نے عہدِ وسطیٰ پر اور ڈاکٹر مبارک علی صاحب نے مغلیہ دور کی تاریخیں لکھی ہیں، وہ مغربی دنیا میں تاریخ نویسی کے جدید اصولوں پر شاید سو فیصد مطابقت نہ رکھتی ہوں۔ لیکن اگر پاکستان کے تناظر میں دیکھیں تو یہ بہترین تاریخیں ہیں۔ عہدِ وسطیٰ کے حوالے سے پاکستان میں ڈاکٹر ریاض السلام، حسن دانی یا پیر حسام الدین راشدی نے اچھا کام کیا ہے۔ پاکستان میں حکومتی کنٹرول کی وجہ سے آزادانہ تاریخ نویسی کا کام بڑے پیمانے پر نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے شعبے میں بہت پسماندگی ہے۔ لیکن چار پانچ سال سے میں یہ محسوس کر رہا ہوں کہ پاکستان میں تاریخ کے ساتھ ہمارا احساس زیاں بڑی تیزی سے بیدار ہو رہا ہے۔ مختلف جامعات میں تاریخ پر کانفرنسز ہو رہی ہیں۔ اس کانفرنسز کے سبب تاریخ کے نئے اساتذہ تھوڑے بہت بیرون ممالک متعارف بھی ہوئے ہیں۔

ایکسپریس: معزول ججوں کی بحالی کے لئے مختلف تجاویز دی جا رہی ہیں۔ آپ کے خیال میں یہ مسئلہ کیسے حل ہو سکتا ہے۔ اور اب تک یہ حل کیوں نہیں ہو سکا؟

سید جعفر احمد: ہماری عدلیہ کا کردار سب کے سامنے ہے۔ اوپر سے نیچے تک عدلیہ نے عوام دوستی یا عوام ہمدردی کا کبھی بھی ثبوت نہیں دیا، بلکہ عوام کے مفادات کے خلاف فیصلے کئے۔ تاہم، جب چیف جسٹس کا صدر مملکت کے ساتھ تضاد ہوا تو عوام کرپٹ نظام اور آمریت کو کمزور کرنے کے لئے چیف جسٹس کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔ پاکستان کی تاریخ میں پہلی بار ایک مضبوط سول

سوسائٹی کی تحریک چلی۔ اس تحریک میں وکلاء نے قربانیاں دیں اور صحافی برادری نے بھی اُن کا ساتھ دیا۔ یہ بڑی مثبت صورتحال تھی۔ اس دوران الیکشن سر پر آ گئے۔ حزب اختلاف کی سیاسی جماعتوں کے قائدین جنہیں باہر بیٹھنے پر مجبور کر دیا گیا تھا، انہیں سیاسی عمل شروع ہونے پر ایک کردار مل گیا۔ بین الاقوامی طور پر ماحول بنایا گیا اور معاہدے ہوئے اور انہیں پاکستان آنا نصیب ہوا۔ الیکشن کے بعد سیاسی عمل شروع ہوا۔ سول سوسائٹی نے پارلیمانی جمہوریت کی راہ میں بالکل رکاوٹ کھڑی نہیں کی اور خاموشی کے ساتھ ججوں کی بحالی کا انتظار کرتی رہی۔ بد قسمتی سے سول سوسائٹی نے پارلیمنٹ کو مہلت دے دے کر اپنے آپ کو کمزور کر لیا۔ سیاسی قیادت نے اس تاریخی موقع کا فائدہ نہیں اٹھایا اور اس نے اسٹیبلشمنٹ کے خوف سے سول سوسائٹی کو اپنے ساتھ ملانے سے انکار کر دیا۔ نتیجتاً سول سوسائٹی کی تحریک بھی کمزور ہوئی اور موجودہ سولیلین ڈھانچہ بھی کمزور ہوا۔ وہ قوتیں جو انتخابات کے فوراً بعد اپنے مکمل خاتمے کے قریب پہنچ چکی تھیں، اب دوبارہ طاقت ور بن چکی ہیں۔ اُن کا عمل تنفس بحال ہو گیا اور باہر سے انہیں آکسیجن ملنے لگی ہے۔ سیاسی قیادت کے لئے شاید اب بھی تھوڑی سی گنجائش باقی ہے۔ اگر سول سوسائٹی اور پارلیمانی قوتیں باہم منسلک اور مربوط ہو جائیں تو صحیح سمت میں اب بھی بہلا قدم رکھا جاسکتا ہے۔

ایکسپریس: پاکستان میں زیادہ تر وقت فوجی آمریت رہی ہے اس سے کس طرح بچا جاسکتا ہے؟
 سید جعفر احمد: آمریت سے نجات حاصل کرنے کے لئے اُس کے سماجی اور سیاسی اسباب پر غور کرنا چاہیے۔ یورپ میں جمہوریت ایسے طبقے کے ذریعے آئی جس کے مفادات جاگیرداروں سے متصادم ہو رہے تھے۔ چنانچہ جاگیرداروں کو شکست دینے کے لئے اُبھرتے ہوئے تجارت پیشہ طبقے نے جمہوریت کا نعرہ لگایا۔ اگرچہ جمہوریت سے وہ طبقہ بھی مخلص نہیں تھا، لیکن جمہوریت کا نعرہ لگانا اس لئے ضروری تھا کہ وہ معاشرے کے دوسرے طبقات کو اپنا ہم خیال بنا کر اپنی طاقت بڑھانا چاہتے تھے۔ اس نعرے پر متوسط اور نچلے طبقے نے سرمایہ دار طبقہ انگریزوں کا پیدا کردہ تھا۔ ہمارا متوسط طبقہ بھی انگریزوں کی خوشنودی میں اپنی کامیابیاں دیکھتا تھا۔ قیام پاکستان کے بعد اُس کے سماجی ڈھانچے کے مقتدر طبقات کے مفادات ماضی میں انگریزوں سے وابستہ تھے اور قیام پاکستان کے بعد چونکہ انگریز کی جگہ فوج اور بیوروکریسی آ گئی تھی، لہذا سرمایہ دار، جاگیردار اور متوسط طبقے کے مفادات اُن سے وابستہ ہو گئے۔ پاکستان میں جمہوریت سے اگر کسی

کا مفاد وابستہ تھا تو عوام تھے، لیکن انہیں فیصلے سازی سے دور ہمیشہ دور رکھا گیا۔

ایکسپریس: ان حالات میں عوام کو کیا کرنا چاہیے؟

سید جعفر احمد: عوام کی مصیبت یہ ہے کہ وہ پاکستان کی سیاست کا متحرک اور فعال کردار نہیں رہے۔ انہیں صرف انتخابات کے دنوں میں یاد کیا جاتا ہے، لیکن فیصلے سازی میں عوام سے رائے نہیں لی جاتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ فلاں حکومت عوام کی نمائندہ حکومت ہے۔ سو یلین حکومت میں عام طور پر وزیر اعظم صدر اور آرمی چیف کا ٹرائیکا وجود میں آ جاتا ہے۔ انگریز کے زمانے کا حاکم و محکوم کا رشتہ آج بھی برقرار ہے۔ اسٹبلشمنٹ حاکم ہے جس میں مقتدر طبقہ اور فوج شامل ہے اور عوام محکوم ہیں۔ رعایا کو شہری تسلیم کرنے سے اسٹبلشمنٹ کا کردار ختم ہو جاتا ہے۔ گڈ گورنس جمہوری معاشرے کا تصور ہے ہم جیسے معاشرے اس پر پورے نہیں اُترتے۔ گڈ گورنس کا ترجمہ اردو میں ”اچھی حکمرانی“ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ حکمرانی صرف حکمرانی ہوتی ہے، وہ اچھی کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ تو ایسا ہے جیسے کسی کو اچھا ظالم کہا جائے۔ گڈ گورنس کو میں ”خوش انتظامی“ کہتا ہوں۔ اپنے کاموں کو خوش اسلوبی سے سرانجام دینا گڈ گورنس ہے۔

ایکسپریس: پاکستان میں طالبانزیشن اور مذہبی انتہا پسندی کے بڑھنے کی کیا وجوہات ہیں۔

سید جعفر احمد: طالبانزیشن خود دعوت دی گئی مصیبت کا نام ہے۔ جب اس کو جنم دیا جا رہا تھا تو ہمیں بڑا فخر تھا کہ ہم طالبان بنا رہے ہیں اور یہ افغانستان میں ہمیں اسٹریٹجک گہرائی فراہم کریں گے۔ اس طرح افغانستان ہمارے تصرف میں آ جائے گا۔ ہم ہمیشہ ہندوستان سے خوف زدہ رہے۔ اُس کا بڑا رقبہ دیکھ کر ہم نفسیاتی کمزوری کا شکار ہو گئے۔ ہم نے اپنی نفسیاتی بیماری کا علاج یہ ڈھونڈا کہ افغانستان پر جب طالبان قابض ہو جائیں گے وہ ہمیں وسط ایشیائی ممالک تک اسٹریٹجک گہرائی فراہم کر دیں گے۔ 1994ء میں جب طالبان تحریک کو افغانستان میں قوت دی جا رہی تھی، اُس وقت میں نے اپنے ایک مضمون ”طالبان کا طوفان“ میں لکھا تھا کہ طالبان شمال کی طرف بڑھ رہے ہیں تو ہم خوشی سے پھولے نہیں سماں رہے، اگر انہوں نے جنوب کی طرف چلنا شروع کر دیا تو کیا ہو گا۔ اُس وقت میں نے ایک اندیشہ ظاہر کیا تھا، آج طالبان جنوب میں دندناتے پھر رہے ہیں۔ پاکستان اپنی خارجہ پالیسی میں ایڈونچر کرتا پھر رہا ہے۔ پاکستان ایک پسماندہ ملک ہے۔ ایڈونچر کی پالیسیاں تو امریکہ کی بھی نہیں چلتیں۔ وہ بھی عراق سے نکلنے کا کوئی

شریفانہ راستہ دھونڈ رہا ہے۔ جبکہ ماضی میں اپنی ان ہی پالیسیوں کے سبب اُسے ویتنام سے ذلیل و خوار ہو کر نکلتا پڑا تھا۔ جب پاکستان سے کہا گیا کہ افغانستان سے واپس آؤ تو فوراً یوٹرن لے لیا گیا۔ طالبان سے پہلے پاکستان افغانستان میں جہاد کے نام پر پہلے ہی ایڈ ونچر کر چکا تھا۔ اس ایڈ ونچر کے اختتام پر امریکہ واپس چلا گیا اور اپنے پیچھے چھبیس ہزار عرب پاکستان اور افغانستان میں بٹھا گیا۔ ان جہادیوں سے اُن ممالک نے بھی لالچ کا اظہار کر دیا، جن کے یہ شہری تھے جسے جہاد کہا گیا وہ مذہبی مشن نہیں تھا، بلکہ اس کے ساتھ معاشی اور سیاسی مفادات وابستہ تھے۔ یہ مفادات آج بھی موجود ہیں۔ افغانستان اور پاکستان میں بیٹھے طالبان مذہبی نہیں بلکہ اقتصادی اور سیاسی چیلنجز ہیں، مذہب بعد میں آتا ہے۔ وہ مذہب کی آڑ میں معاشی اور سیاسی مفادات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

ایکسپریس: طالبان زرخیز پر کس طرح قابو پایا جاسکتا ہے؟

سید جعفر احمد: طالبان اپنی تعداد، ذرائع اور ٹیکنالوجی کی بدولت بہت بڑا عفریت ہے۔ انہیں مدرسوں کے نیم خواندہ طالب علم نہ سمجھا جائیں۔ اُن کی معاشی قوت افغانستان کے وار لارڈز ہیں، جن کے ساتھ اُن کے مفادات وابستہ ہیں۔ اُن کے پاس جدید ٹیکنالوجی میں موجود ہے۔ طالبان پر ایک کتاب ”اللہ کلاشکوف اور لیپ ٹاپ“ لکھی گئی۔ اس میں بتایا گیا کہ ہے کہ کلمہ اُن کے منہ پر ہوتا ہے، اُن کی ایک عسکری فطیم ہے، جو بلیک مارکیٹ سے جدید اسلحہ خریدتی ہے اور جو آج کی جدید ٹیکنالوجی سے مستفید ہو رہے ہیں۔ پاکستان کے ریاستی اداروں کے اندر طالبان عنصر موجود ہے، جن کے دل ہی نہیں بلکہ مفادات بھی طالبان سے ملے ہوئے ہیں۔ پہلی بات طالبان کو مذہبی مسئلہ نہ سمجھا جائے۔ کیونکہ اگر اسے ہم نے مذہبی مسئلہ بنایا تو ہمیں دنیا جہاں کے تمام مسلمانوں کے مذہبی اعتقادات سے لڑنا پڑے گا۔ یہ ایک مخصوص سیاسی اور اقتصادی تناظر میں اٹھنے والا مسئلہ ہے اس سے نمٹنے کے لئے اُس کی معاشی طاقت توڑنا پڑے گی۔ اسے سیاسی طور پر حل کرنا پڑے گا۔ طالبان پر قابو پانے کے لئے پاکستان کے ریاستی اداروں کو یکسو ہونا پڑے گا اور اُن میں موجود کالی بھیڑوں کا صفایا کرنا پڑے گا، جو بیٹھی ادھر ہوتی ہیں لیکن کام اُدھر کے کرتی ہیں۔ ایکسپریس: پاکستان میں میڈیا کا آپ کیا کردار دیکھتے ہیں؟

سید جعفر احمد: میڈیا کا کردار بہت وسیع ہے۔ اظہار کی آزادیاں نظر آرہی ہیں۔ ہر دور کے

اپنے مسائل ہوتے ہیں۔ آج اگر ہم کامیابیاں دیکھتے ہیں تو کچھ کمزوریوں کی طرف بھی نظر کرنے کی ضرورت ہے۔ مثلاً میں یہ دیکھنا چاہوں گا کہ جوئی وی چینلز پیشہ وارانہ کارکردگی دکھا رہے ہیں، ان اداروں کے اندر کس قسم کا ماحول ہے۔ کیا ان چینلز کے ملازمین کو ان کے حقوق ملتے ہیں۔ کیا اخبار مالکان ان کے ملازمین کو ان کے حقوق دے رہے ہیں؟ ایک زمانہ تھا کہ خبروں پر جبر ہوتا تھا، آج لوگوں کے اوپر خبروں کا جبر ہو رہا ہے۔ سائنس بچنے کی صرف آواز سن کر ٹیکرز چلا دیے جاتے ہیں کہ فلاں علاقے میں ایک پراسرار دھماکے کی آواز سنی گئی ہے۔ بہت سے چینلز بیرونی ممالک میں دیکھے جاتے ہیں۔ اُس علاقے سے تعلق رکھنے والا کوئی پاکستانی دیار غیر میں اپنے گھر والوں کے لئے پریشان ہو جاتا ہے۔ بعد میں تردید کرنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی جاتی۔ ہرٹی وی چینل کو صرف یہ دھن سوار ہوتی ہے کہ سب سے پہلے وہ خبر نشر کرے۔ حادثات میں زخمی ہونے والے شخص کو ایسی حالت میں دکھایا جاتا ہے کہ اگر وہ اپنے ہوش و حواس میں ہو تو کبھی بھی چینلز والوں کو اپنی فلم بنانے کی اجازت نہ دے۔ یہ چیز انسانی حقوق کی خلاف ورزی کے زمرے میں آتی ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ پاکستان میں وہ وقت آنے والا ہے۔ جب اسپتال میں زخمی حالت میں پڑا کوئی شخص صحت یابی کے بعد ٹی وی چینلز پر مقدمہ دائر کر دے گا کہ چینلز نے اُس کی اجازت کے بغیر خراب حالت میں اُس کی فلم چلائی تھی۔

ایکسپریس: آپ پاکستان کے مستقبل سے پُر امید ہیں؟

سید جعفر احمد: پاکستان کے سیاستدانوں، جرنیلوں، بیوروکریسی اور علماء حضرات وغیرہ نے بڑی حد تک مایوس کیا ہے۔ لوگ سوال کرتے ہیں کہ پھر امید کہاں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ کسی بھی قوم کے مستقبل کا دار و مدار اگر چند اداروں پر ہوتا تو دنیا میں بڑی خرابیاں ہوتی۔ ایک عام پاکستانی جب صبح سے شام تک محنت کر کے اپنی بقا کی جنگ لڑتا ہے تو میں پُر امید ہوتا ہوں۔ ایسا لگتا ہے کہ لوگوں نے ابھی ہتھیار نہیں ڈالے۔ پاکستان کے لاکھوں افراد جدوجہد میں مصروف ہیں۔ وہ اپنی بقا کے راستے ڈھونڈ رہے ہیں۔ حکمرانوں کو عوام کی ”حس بقا“ سے خوف کھانا چاہیے، کیونکہ جس دن عوام کے چھوٹے چھوٹے گروہ جمیعت سازی کی طرف چلے گئے اور انہوں نے اپنی اجتماعی کوششیں کرنا شروع کر دیں تو تمام مافیا کا خاتمہ ہو جائے گا۔ پھر قومی سطح کی وہ مافیاز بھی نہیں بچ سکیں گی جو عوام پر برسوں سے حکمرانی کرتی آرہی ہیں۔